ماہنامہ

علمی و دینی مجلہ

جولائی-۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا
ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ ان کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپئے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی۔اے (آنرز) ایم۔اے (اسلامی تواریخ) ایم۔اے (سندھی)،
سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔
مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد ۱۲ | جمادی الآخر ۱۳۹۴ھ ♦ جولائی ۱۹۷۴ء | شمارہ ۱

محتویات

نوٹ: یہ شمارہ جلد ۱۲ کا پہلا شمارہ ہے، اس لئے اس کے صفحے مسلسل [illegible]

[illegible]

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

مولانا حاجی محمد یاسین : ناظم مجلس علمی - کراچی

ثروت صولت : امریکی شعبہ اطلاعات (یو۔ ایس۔ آئی۔ ایس)(۱) صدر راولپنڈی میں کام کرتے تھے۔ اب ریٹائر ہوچکے ہیں اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہتے ہیں۔ لکھنے پڑھنے کا شوق شروع ہی سے ہے۔ چنانچہ دو کتابیں (۱) ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ (تین حصہ) (۲) تاریخ پاکستان کے بڑے لوگ، اور اردو انگریزی میں متعدد مضامین لکھ چکے ہیں۔ ترکی ادب و تاریخ سے خصوصی دلچسپی ہے۔

ڈاکٹر محمد خالد مسعود : فیلو ادارہ هذا

---

(۱) [illegible] کے شمارے میں یو۔ ایس۔ آئی۔ ایس کی بجائے [illegible] چھپ گیا ہے۔ قارئین تصحیح کرلیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

اس شمارے کے ساتھ فکر و نظر کی اشاعت کا بارھواں سال شروع ہوتا ہے ۔ اس تقریب سے فکر و نظر کے ماضی حال اور مستقبل کی نسبت چند گفتگو بے محل نہ ہوگی۔

فکر و نظر ادارۂ تحقیقات اسلامی کا ایک ماہوار رسالہ ہے ۔ بنیادی طور پر اس کے اغراض و مقاصد بھی وہی ہیں جو ادارۂ تحقیقات اسلامی کے ہیں ۔ خود ادارۂ تحقیقات اسلامی کیا ہے اس کے اغراض و مقاصد کیا ہیں ۔ ماضی میں اس ادارے نے یہ مقاصد کس حد تک پورے کیے ہیں اور مستقبل کے امکانات کیا ہیں ۔ یہ ایک الگ بحث ہے اور سر دست اسے چھیڑنا مقصود نہیں ۔ ادارہ بہ نفس نفیس موجود اور مصروف کار ہے اور اس کے کام کو کسی وقت بھی آکر دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کی اہمیت نہ صرف اندرون ملک بلکہ باہر کی دنیا میں بھی علی الخصوص بلاد اسلامیہ میں تسلیم کی جاتی ہے ۔ ماضی میں عرصہ دراز تک اس ادارہ کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا عامۃالناس میں کچھ اس قسم کے خیالات پھیل گئے تھے کہ نعوذباللہ اس ادارے کا مقصد درپردہ اسلام کی صحیح صورت کو مسخ کرنا ہے یا اکبر کے دین الٰہی کی طرح کوئی نیا اسلام ایجاد کرنا ہے ۔ اس قسم کے خیالات کے نشو و فروغ میں بہت ممکن ہے ماضی میں ادارے کے بعض ارکان کی انفرادی اور اتفاقی فروگذاشتوں کو دخل ہو اور اس لحاظ سے وہ حق بجانب بھی ہوں لیکن یہ بات حقیقت سے اتنی ہی دور ہے جتنی کہ کوئی بھی خلاف واقعہ بات ہو سکتی ہے ۔ اس ادارے نے بحیثیت مجموعی ماضی میں بھی گرانقدر خدمات انجام دی ہیں اور اب جب کہ

اس کی زمام کار ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو نہ صرف اپنے علم و فضل بلکہ فکر و عمل کے اعتبار سے بھی مطلوبہ معیار پر ہر طرح پورے اترتے ہیں بجا طور پر یہ امید کی جاسکتی ہے کہ آئندہ یہ ادارہ ان توقعات کو بطریق احسن پورا کرسکے گا جو اس کے ساتھ وابستہ کی جاتی ہیں۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی کے ارباب حل و عقد اور اس میں کام کرنے والے علماء و فضلاء ملت کو مایوس نہیں کریں گے اور اسلام کی نشأۃ ثانیہ کے سلسلے میں کم از کم علمی اور فکری سطح پر جو ذمہ داریاں ان پر عاید ہوتی ہیں وہ ان کو کما حقہ پورا کریں گے۔ انشاءاللہ

اس ادارے کا ذکر کہیں چھڑ جائے تو نام کی نسبت سے اس کے متعلق اکثر یہ سوال کیا جاتا ہے کہ یہ '' تحقیقات اسلامی ،، کیا چیز ہے، یہ ادارۂ کس قسم کی تحقیق کرتا ہے، اسلام میں تحقیق کا کیا مطلب ہے، اسلام کوئی گمشدہ شئی نہیں کہ اس کی تلاش کی ضرورت ہو۔ اسلام میں کیا تحقیق ہوسکتی ہے۔ بجز اس کے اس کی مرمت کی جائے اور غیر اسلام کو عین اسلام ثابت کیا جائے اسلام میں ایسی باتیں شامل کی جائیں جو اسلام نہیں ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

قطع نظر اس سے کہ کسی علمی و دینی ادارے کے لئے یہ نام موزوں ہے یا نہیں میں اس وقت مختصراً اس سوال کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اسلام میں تحقیقات کی کیا ضرورت ہے۔ اگر کسی بدبخت ازلی کا اسلامی علوم میں تحقیق سے مقصود یہ ہو کہ وہ تحقیق کے نام پر اسلام میں غیر اسلام کی پیوندکاری کرے یا اسلام کی نسبت دلوں میں شک اور بے یقینی پیدا کرے جیسا کہ بالعموم نام نہاد مستشرقین اور ان کے اعوان و انصار کرتے ہیں تو یہ بات بلاشبہ قابل صد ملامت بلکہ موجب رجم و لعنت ہے۔ اور ایک مسلمان ملک میں کسی ایسے ادارے یا فرد کا وجود کسی درجے میں بھی گوارا نہیں کیا جاسکتا بالخصوص اگر وہ اسلام کے ساتھ اپنی نسبت

بھی ظاہر کرتا ہو۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ کسی مسلم سوسائٹی ملک یا قوم میں ایک ایسے ادارے کا نہ صرف جواز موجود ہے بلکہ یہ وقت کی ایک اہم ترین ضرورت ہے، جہاں اسلامی علوم کے متخصصین اور عہد حاضر کے گوناگوں پیچیدہ نظریاتی معاملاتی اور اخلاقی مسائل سے باخبر افراد کی ایک پوری جماعت دن رات لکھنے پڑھنے بحث و تمحیص اور غور و فکر میں مصروف ہو۔ نظریاتی کشمکش کے اس دور میں اسلام کو طرح طرح کے چیلنجوں کا سامنا ہے۔ علمی اور فکری سطح پر ہمیں بہت سے فتنوں کا مقابلہ کرنا ہے۔ اسلام دشمن قوتوں کے پھیلائے ہوئے بہت سے گمراہ کن خیالات کا ازالہ کرنا ہے۔ ان کے غلط پروپیگنڈوں کا توڑ کرنا ہے۔ مغربی افکار اور جدید تہذیب نے انسانیت کے لیے بالعموم اور مسلم معاشروں کے لئے بالخصوص جو متعدد فکری اور عملی مسائل پیدا کردئیے ہیں ان مسائل کا حل تلاش کرنا ہے اور بہت سی ایسی باتیں معاملات اور مسائل جو کل تک نہیں تھے اور جن کی بابت ہمارے پاس کوئی واضح حکم یا فیصلہ موجود نہیں ان کے متعلق اسلام کا نقطہ نظر اور طرز عمل دریافت کرنا ہے۔ اسلام کے متعلق معاندین بہت سے بے سروپا الزامات عائد کرتے رہتے ہیں، موجودہ معیار علم و تحقیق کے مطابق ان کا جواب دینا بھی وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ خود مسلمانوں میں طرح طرح کی عقیدہ و عمل کی گمراہیاں در آئی ہیں۔ بہت سی خرافات کو انھوں نے جزو اسلام بنا رکھا ہے۔ علم و تحقیق کے ذریعہ اسلام کو غل و غش سے پاک کرکے اس کی خالص اور منزہ صورت میں مسلمانوں کے سامنے پیش کرنا بجائے خود ایک بڑا اور ضروری کام ہے۔ یہ درست ہے کہ اسلام کو اللہ تعالی نے قرآن کریم کی حفاظت کا سامان کرکے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں کہ ہم نے قرآن حکیم کو ہی پس پشت ڈال دیا ہے اور اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامنے کی بجائے یکسر اسے چھوڑ دیا ہے۔ نتیجۃً طرح طرح کی گمراہیوں میں پڑگئے ہیں۔ استداد زمانہ

سے اسلام کی سچی تعلیمات پر اوہام کے پردے پڑ گئے ہیں۔ حشو و زوائد کو اصل دین سے زیادہ اہمیت دی جانے لگی ہے۔ مختلف وادیوں میں بھٹکنے والی اس ملت کو خالص دین کی اساس پر منظم کر کے ایک بنیان مرصوص بنانے کے کام کی ابتداء اسی طرح ہو سکتی ہے کہ سب سے پہلے ہم علم و تحقیق کے ذریعے اصل اسلام کو ان عناصر سے پاک کریں جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور جنھوں نے ملت کو فرقوں اور جماعتوں میں بانٹ رکھا ہے۔ یہ چند موٹی موٹی باتیں ہیں جو کسی بھی اسلامی ملک میں تحقیقات اسلامی کے ایک ادارے کے قیام کا نہ صرف جواز پیش کرتی ہیں بلکہ تقاضا کرتی ہیں۔

کسی بھی ذی ہوش اور باخبر انسان کو ان مقاصد کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ ملت کے اجتماعی ضمیر کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ وہ احتساب کرکے دیکھے کہ ایک ادارہ جو ان مقاصد کے لئے قائم کیا گیا ہے ان مقاصد کو کس حد تک پورا کرتا ہے۔

فکر و نظر نے ادارے کے اس عظیم کام کی تکمیل میں حالات کی ناسازگاری کے باوجود حتی‌المقدور اپنا حصہ ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور آئندہ بھی کوشش کرتا رہے گا انشاءاللہ۔ و باللہ التوفیق۔

مزارعت کی شرعی حیثیت

(۶)

محمد طاسین

اس عبارت میں امام بخاری نے انتہائی اختصار سے کام لیا ہے، مطلب یہ کہ جن صحابہ رض اور تابعین رح کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے مزارعت کا معاملہ کیا ان کے وہ آثار بیان نہیں کئے جن سے امام بخاری کو اس کا علم ہوا تھا غالباً وہ آثار اس وجہ سے بیان نہیں کئے کہ وہ ان کے معیار صحت پر ٹھیک نہیں اترتے تھے بہرحال وجہ کچھ بھی ہو نہ تو انھوں نے ان آثار کی سند بیان کی اور نہ متن بتلایا، البتہ صحیح بخاری کے شارحین نے جیسے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اور علامہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری میں ان آثار کو مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق اور طحاوی وغیرہ سے نقل کیا ہے، لہذا ذیل میں ہم ان کو نقل کرکے ایک ایک پر بحث کریں گے اور یہ بتلائیں گے کہ ان کی استنادی حیثیت کیا ہے، اور کیا ان سے آپس میں مسلمانوں کے مابین مزارعت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔
تو لیجئیے سب سے پہلے حضرت علی رض کا اثر ملاحظہ فرمائیے جس کو علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کیا اور اس کی سند کا ابتدائی حصہ تہذیب التہذیب میں ذکر فرمایا ہے اور وہ اثر یہ ہے:

عن حارثة بن مضيرة عن عمرو بن صليع ان عليا لم یر بأسا بالمزارعة على النصف

حارث بن مضیرہ نے روایت کیا عمرو بن صلیع سے، کہ حضرت علی نصف پیداوار پر مزارعت میں کچھ حرج نہیں دیکھتے تھے۔

اس اثر کی اسناد میں حارث بن حصیرہ نامی جو راوی ہے اس کے متعلق علمائے جرح و تعدیل نے لکھا ہے کہ بدعقیدہ رافضی اور غالی شیعہ ہے لہذا یہ اثر ضعیف اور ناقابل اعتماد ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے اثر کو علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں امام طحاوی کی کتاب شرح معانی الآثار سے نقل کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں :

عن ابراهیم بن المهاجر قال سألت موسی بن طلحة عن المزارعة، فقال اقطع عثمان عبدالله ارضا و اقطع سعدا ارضا، واقطع خبابا ارضا و اقطع صهيبا ارضا فكل جاری، کانا یزارعان بالثلث و الربع۔

ابراهیم بن مہاجر سے روائت ہے کہ میں نے موسی بن طلحہ سے مزارعت کے متعلق پوچھا تو اس نے جواب میں کہا کہ حضرت عثمان نے جاگیر کے طور پر ایک زمین عبداللہ بن مسعود کو، ایک سعد بن ابی وقاص کو ، ایک خباب کو اور ایک صہیب کو دی جو اب تک جاری ہے وہ دونوں تہائی اور چوتھائی کے بدلے بٹائی اور مزارعت پر دیتے رہے۔

علامہ ابن حجر نے اس اثر کو مصنف ابن ابی شیبہ اور سنن سعید بن منصور سے نقل کیا ہے اور اس میں تصریح ہے کہ عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص نے اپنی زمین تہائی اور چوتھائی پر دے رکھی تھی۔ اس اثر کی مزید وضاحت اس روائت سے ہوتی ہے جو قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج اور کتاب الآثار میں امام ابوحنیفہ کے ذریعے نقل کی ہے اور وہ یہ :

حدثنا ابو حنیفة عمن حدثه قال كان لعبد الله بن مسعود ارض

ہم سے امام ابو حنیفہ نے اپنے شیخ کے حوالہ سے بیان کیا کہ عبداللہ بن

مسعود کے پاس خراجی زمینیں تھیں اسی طرح خباب، حسین بن علی اور کچھ دوسرے صحابہ کے پاس نیز قاضی شریح کے پاس بھی خراجی زمینیں تھیں اور وہ بیت المال کو ان زمینوں کا خراج ادا کرتے تھے۔

خراج و كان لخباب ارض خراج وكان لحسين بن علي ارض خراج و لغيرهم من الصحابة و كان لشريح ارض فكانوا يودون عنها الخراج۔ (ص ۹۰۔ كتاب الآثار، ص ۶۲ كتاب الخراج)

اسی طرح کتاب الخراج لابی یوسف کی ایک روایت میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت عثمان نے اپنے عہد خلافت میں عبداللہ بن مسعود کو جو زمین بطور جاگیر دی تھی وہ نہرین (یمن) میں اور عمار بن یاسر کو جو زمین دی وہ عراق میں تھی اور خباب کو جو زمین دی وہ صنعاء یمن میں اور حضرت سعد کو جو زمین دی وہ قریۂ ہرمزان میں تھی۔

ان روایات سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس جو زمینیں تھیں اور جن کو وہ مزارعت پر کاشت کراتے تھے ان زمینوں کی نوعیت وہ نہ تھی جو ایک مسلمان کی اس مملوکہ زمین کی ہوتی ہے جس کی پیداوار سے وہ صرف عشر ادا کرتا ہے بلکہ ان کی نوعیت خراجی زمینوں کی تھی جو بیت المال کی ملکیت اور تحویل میں ہوتی ہیں اور جن کو امیر اجتماعی مصلحت کے تحت دوسروں کو دے بھی سکتا ہے اور جب چاہے واپس بھی لے سکتا ہے، اور جن کی پیداوار کا ایک متعین حصہ بطور خراج بیت المال کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح ان حضرات نے اپنی اس قسم کی اراضی جن کاشتکاروں کو بٹائی پر دے رکھی تھی وہ مسلمان نہیں بلکہ غیر مسلم ذمی تھے اور اگر بالفرض مسلمان بھی ہوں جب بھی یہ معاملہ اس قسم کا نہ تھا جو ایک مسلمان مالک زمین اور مسلمان کاشتکار کے مابین طے پاتا ہے بلکہ یہ تقریباً اس قسم کا معاملہ تھا جو ایک

مسلمان حاکم اور غیر مسلم ذمی رعایا کے درمیان طے پاتا ہے جن کا جواز معاملہ خیبر سے نکل سکتا ہے، کیونکہ جہاں تک آپس میں مسلمانوں کے درمیان مزارعت کا تعلق ہے اس کے عدم جواز کے متعلق حضرت سعد بن ابی وقاص کی مرفوع حدیث پیچھے پیش کی جاچکی ہے جس میں سونے چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے کے سوا باقی تمام شکلوں کو ممنوع اور ناجائز بتلایا گیا ہے لہذا اس حدیث اور اس اثر میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اثر کو خراجی زمین اور غیر مسلم ذمی کاشتکاروں سے مزارعت تک محدود رکھا جائے اور حدیث کو عشری زمین اور مسلمان کاشتکاروں سے مزارعت تک محدود رکھا جائے۔ بہر حال مذکورہ اثر سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ ایک مسلمان مالک زمین اور مسلمان مزارع کے درمیان معاملہ مزارعت جائز ہے۔

مذکورہ تین صحابہ کرام کے بعد امام بخاری نے چند تابعین کے نام ذکر کئے ہیں جن میں پہلا نام حضرت عمر بن عبدالعزیز کا ہے۔ علامہ ابن حجر اور علامہ عینی نے عمر بن عبدالعزیز کے اثر کو ابن ابی شیبہ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

عن خالد الحذاء ان عمر بن عبدالعزیز کتب الی عدی بن ارطاۃ ان یزارع بالثلث والربع۔

خالد الحذاء سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو لکھا کہ وہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت کا معاملہ کرے۔

اسی اثر کو علامہ ابن حجر نے یحیی بن آدم کی کتاب الخراج سے دوسرے طریق سے نقل کیا ہے جس میں کچھ تفصیل ہے۔

ان عمر بن عبدالعزیز کتب الی عامله، انظر ما قبلکم من ارض فاعطوها بالمزارعة علی النصف والا

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے ایک گورنر کو لکھا تمہاری طرف جو قابل کاشت زمین ہے اسے دیکھو اور مزارعت

فعلى الثلث حتى تبلغ العشر، فان لم يزرعها احد فامنحها والا فانفق عليها من مال المسلمين ولا تبيرن قبلكم ارضا۔
(ص ۸۰ ج ۵، فتح الباری)

پھر دے دو نصف پیداوار پر، اور اگر نصف پر نہ ہو تو تہائی پر حتی کہ دسویں حصہ تک اور اگر اس پر بھی کوئی تیار نہ ہو تو پھر مفت دے دو اور کوئی مفت بھی نہ لے تو انہیں آباد کرانے کے لئے بیت المال کی رقم خرج کرو، بہر حال تمہاری جانب کوئی زمین غیر آباد نہ رہنی چاہیئے۔

واضح رہے کہ ابن ابی شیبہ والے اثر کے راوی خالد الحذاء کے متعلق علماء جرح و تعدیل کا اختلاف ہے بعض اس کی روایات کو قابل احتجاج مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے، مثلاً ابو حاتم کی اس کے بارے میں یہ رائے ہے کہ اس کی روایت کردہ احادیث کو لکھا تو جائے لیکن ان سے احتجاج نہ کیا جائے، بعض نے لکھا ہے کہ آخر عمر میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور بھولتے تھے وغیرہ۔ بہر حال اگر اس اثر کو صحیح اور قابل استدلال مان بھی لیا جائے تو اس میں جس معاملے کا ذکر ہے وہ ایک مالک زمین کا مسلمان کاشتکار کے ساتھ نہیں بلکہ اسلامی حکومت کا اپنی غیر مسلم ذمی رعایا کے ساتھ تھا اور ایک اجتماعی مصلحت کے تحت تھا یعنی اس کا فائدہ کسی فرد خاص کے لئے نہیں بلکہ بیت المال کے لئے تھا جس سے پورے ملک اور معاشرے کا مفاد وابستہ ہوتا ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کے مذکورہ فرمان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس فرمان سے ان کا اصل مقصود یہ تھا کہ تمام قابل کاشت اراضی میں کاشت ہو اور ملکی پیداوار بڑھے اور سب کو ضروریات زندگی سستی اور بآسانی میسر آئیں اور عام خوشحالی ہو، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے یہاں تک لکھا کہ اگر لوگ قابل کاشت اراضی مفت لینے کے لئے بھی تیار نہ ہوں تو پھر بیت المال کی رقم میں سے کچھ دے کر آباد کراؤ تا کہ پیداوار

میں اضافہ ہو، غرضیکہ اس اثر سے مسلمانوں کے درمیان مزارعت کا جواز ثابت کرنا درست نہیں معلوم ہوتا، اس سے جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حکومت جس کے پیش نظر ملک کا اجتماعی مفاد ہوتا ہے اگر یہ دیکھے کہ اس کی تحویل میں جو اراضی ہیں وہ بٹائی اور لگان کے ذریعہ آباد ہو سکتی ہیں اور قومی بیت‌المال کو فائدہ پہنچ سکتا ہے تو وہ بٹائی اور لگان پر دے سکتی ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے اس اثر کے بعد حضرت قاسم بن محمد کے اثر کو لیجئیے جسے علامہ عینی نے مصنف عبدالرزاق سے بالفاظ ذیل نقل کیا ہے:

سمعت هشاما یحدث ان ابن سیرین ارسله الی القاسم بن محمد یسأله عن رجل قال لاخر، اعمل فی حائطی هذا و لك الثلث والربع قال لاباس به۔	میں نے ہشام سے سنا کہ اسے ابن سیرین نے قاسم بن محمد کے پاس بھیجا یہ پوچھنے کے لئے کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے تم میرے اس باغ میں کام کرو پیداوار کا تہائی اور چوتھائی تمہارا ہوگا، تو اس نے جواب دیا، کچھ حرج نہیں ۔

اس اثر سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قاسم بن محمد سے جس معاملے کے جواز و عدم جواز کے متعلق پوچھا گیا وہ کھیت سے متعلق مزارعت کا معاملہ نہ تھا بلکہ باغ سے متعلق مساقاۃ کا معاملہ تھا لہذا انھوں نے ''لاباس به'' سے جو جواب دیا وہ مزارعت کے بارے میں نہیں بلکہ مساقاۃ کے بارے میں ہے بنا بریں اس اثر سے مزارعت کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور پھر جہاں تک کراءالارض کا تعلق ہے جس میں مزارعت کا بھی احتمال ہوتا ہے نسائی کی ایک روائت کے مطابق قاسم بن محمد اس کو ناجائز سمجھتے تھے، وہ روائت حسب ذیل ہے:

عن عثمان بن مرۃ قال سألت   عثمان بن مرہ سے روایت ہے کہ میں

القاسم عن كراء الارض فقال رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض۔
(ص ۳۳۰ ج ۲ - سنن النسائی)

نے قاسم بن محمد سے کراءالارض کے بارے میں پوچھا کہ جائز ہے یا ناجائز؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ رافع بن خدیج نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے کراءالارض سے منع فرمایا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاسم بن محمد کراءالارض کی ممانعت کے متعلق رافع بن خدیج کی حدیث کو صحیح سمجھتے تھے جبھی تو انھوں نے اس کو بطور دلیل پیش کیا۔

اس کے بعد عروۃ بن الزبیر کا نمبر آتا ہے، جس کے متعلق علامہ ابن حجر اور علامہ عینی نے یہ تو لکھا ہے کہ یہ اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے لیکن اس اثر کے الفاظ نقل نہیں کئے، شاید اس وجہ سے کہ بقول بعض علماء کے یہ اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود ہی نہیں، لہذا اس اثر کی بابت کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کیا ہے اور کیا نہیں۔

اس کے بعد آل ابی بکر، آل عمر، آل علی والے اثر کو لیجئے جس کو فتح الباری اور عمدۃ القاری میں مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابی ابن شیبہ سے نقل کیا گیا ہے:

ان ابا جعفر سئل عن المزارعة بالثلث والربع فقال انی ان نظرت فی آل ابی بکر و آل عمر و آل علی وجدتهم يفعلون ذالك۔

حضرت ابو جعفر باقر سے پوچھا گیا کہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت جائز ہے یا ناجائز؟ تو اس نے جواب دیا کہ جب اولاد ابوبکر، اولاد عمر اور اولاد علی کو دیکھتا ہوں تو ان کو ایسا کرتے پاتا ہوں۔

کچھ غور سے دیکھا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اثر اور اس

بن مسلم والا پہلا اثر اپنی اصل کے لحاظ سے ایک ہیں، ایک ہی مطلب کو دو راویوں نے مختلف الفاظ سے بیان کیا ہے، حاصل دونوں کا ایک ہے اس لئے کہ آل ابی بکر، آل عمر اور آل علی مہاجرین مدینہ ہی کے گھرانے ہیں، لہذا جو بحث اوپر قیس بن مسلم والے اثر سے متعلق پیش کی گئی وہ بعینہ اس اثر سے متعلق ہے، علاوہ ازیں بڑے تعجب کی بات ہے کہ حضرت ابو جعفر باقر بجائے اس کے کہ مسئلے کا جواب قرآن و حدیث سے دیتے اور کتاب و سنت سے اس کے جواز پر استدلال کرتے جو دین کا اصل مأخذ اور حقیقی سر چشمہ ہیں انھوں نے ایک صدی بعد کے لوگوں کے عمل کو اس کے جواز میں پیش کیا جب کہ اس مسئلہ سے متعلق متعدد احادیث نبویہ موجود تھیں اور پھر جب کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ جن صحابہ کبار یعنی ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور علی مرتضیٰ کی یہ لوگ اولاد تھے وہ بھی مزارعت پر زمین لیتے دیتے تھے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت ابو جعفر باقر بجائے ان کی اولاد کے عمل کو پیش کرنے کے ان کا عمل پیش کرتے جس کا دین میں کتاب و سنت کے بعد ایک مرتبہ ہے جیسا کہ پیچھے عرض کیا جاچکا ہے۔ غرضیکہ کسی دینی مسئلہ کے بارے میں مذکورہ طرز استدلال نہایت کمزور اور بودا ہے لہذا ایک جلیل القدر امام کی طرف اس کی نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ نیز اس اثر میں شک و شبہے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مستند روایات سے اس کی تردید ہوتی ہے جیسے حضرت عبداللہ بن عمر کی وہ حدیث جس کو بخاری اور مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے اور جو مسلمہ طور پر صحیح ہے ظاہر کرتی ہے کہ عبداللہ بن عمر نے جو پہلے مخابرہ میں کچھ حرج نہیں دیکھتے تھے جب رافع بن خدیج کی حدیث سنی تو انھوں نے اس معاملہ کو ترک کر دیا، ان کے الفاظ یہ ہیں "فترکناه" پس ہم نے اس کو ترک کردیا، اسی طرح طحاوی رہ کی ایک روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے صاحبزادے حضرت سالم مزارعت کو ناجائز سمجھتے تھے، وہ روایت یہ ہے :

عن حماد انه قال سألت سعيد بن المسيب و سعيد بن جبير و سالم بن عبدالله و مجاهدا عن كراء الارض بالثلث والربع فكرهوه
(ص ٢٦٢، ج ٢، معانی الآثار)

حماد سے روایت ہے کہ اس نے سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، سالم بن عبداللہ اور مجاہد سے تہائی اور چوتھائی پر کراء الارض کے متعلق پوچھا تو ان سب نے اس کو ناجائز بتلایا۔

لہٰذا اولاد عمر کی حد تک مذکورہ اثر ناقابل اعتماد ہوجاتا ہے، اسی طرح اولاد ابوبکر میں سے جہاں تک ان کے پوتے قاسم بن محمد کا تعلق ہے علامہ عینی نے ان کا نام ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو مزارعت کو ناجائز سمجھتے اور اس کے عدم جواز کے قائل تھے، علامہ عینی کی وہ عبارت بجائے یہاں نقل کرنے کے ہم کچھ آگے چل کر نقل کریں گے، لہٰذا اگر یہ درست ہے تو پھر مذکورہ بالا اثر اولاد ابوبکر کی حد تک بھی مشکوک ہوجاتا ہے۔

اس کے بعد محمد بن سیرین کے اثر کو لیجئیے جسے علامہ عینی نے "سنن سعید بن منصور" سے نقل کیا ہے اور وہ یہ کہ:

انه كان لا يرى باسا ان يجعل الرجل للرجل طائفة من زرعه او حرثه على ان يكفيه مؤونتها والقيام عليها۔

محمد بن سیرین اس میں کچھ حرج نہیں دیکھتے تھے کہ ایک شخص دوسرے کے لئے اپنی کھیتی (پیداوار) کا ایک حصہ مقرر کردے اس معاہدے پر کہ وہ دوسرا شخص اس کھیتی کی مشقت اور حفاظت سے اس کو بے نیاز کردے گا۔

علامہ عینی اور علامہ عسقلانی نے اس اثر کو بغیر سند کے ذکر کیا ہے لہٰذا نہیں کہا جاسکتا کہ سند کے لحاظ سے یہ اثر قوی ہے یا ضعیف البتہ اس کے متن سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ اس میں جس معاملے کا ذکر ہے وہ مزارعت کا معاملہ نہیں بلکہ کچھ اور قسم کا معاملہ ہے کہ

ایک شخص اپنی اگی ہوئی کھیتی کے متعلق دوسرے سے کہتا ہے کہ تم اس کی دیکھ بھال اور دوسرے کام اپنے ذمہ لے لو اور اس کے بدلے تم کو کھیتی یا پیداوار کا ایک حصہ ملے گا، لہذا اس اثر کو مزارعت کے جواز میں پیش نہیں کیا جاسکتا، اور اس سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ ابن سیرین کے نزدیک مزارعت جائز تھی، اور اگر ایسا ہوتا تو علامہ عینی ابن سیرین کو ان حضرات میں شمار نہ کرتے جو مزارعت کو ممنوع کہتے تھے۔ ذیل میں عینی کی وہ عبارت ملاحظہ فرمائیے جس میں انھوں نے ابن سیرین کو ان جلیل القدر تابعین کے ساتھ ذکر کیا ہے جن کے نزدیک مزارعت ممنوع ہے:

ان اکراء الارض بجزء منها ای بجزء مما یخرج منها منهی عنه وهو مذهب عطاء و مجاهد و مسروق والشعبی و طاؤس والحسن و ابن سیرین و القاسم بن محمد و به قال ابو حنیفة و مالك و زفر۔ (ص ۲۰ - ج ۵ - عمدة القاری)	زمین دوسرے کو کاشت کے لئے دینا پیداوار کے ایک حصہ کے بدلے ممنوع ہے، یہی مذہب عطاء، مجاہد، مسروق شعبی، طاؤس، حسن بصری، ابن سیرین اور قاسم بن محمد کا ہے، اور اسی کے قائل ہیں امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام زفر۔

اس کے بعد امام بخاری نے عبدالرحمن بن الاسود کا جو اثر ذکر کیا ہے اس کے متعلق فتح الباری میں علامہ ابن حجر نے لکھا ہے وصله ابن ابی شیبة و زاد فیه و احمله الی علقمة والاسود فلورایا به بأسا لنهانی عنه، ابن ابی شیبہ نے اس کو سند کے ساتھ بیان کیا ہے، اور متن کے جو الفاظ امام بخاری نے ذکر کئے ہیں یعنی کنت اشارک عبدالرحمن بن یزید فی الزرع، ان پر مزید یہ الفاظ بڑھائے ہیں، اور میں غلہ اٹھا کر لے جاتا تھا علقمہ اور اسود کی طرف بھی اگر وہ اس میں کچھ حرج دیکھتے تو ضرور مجھے اس سے روکتے۔ بہر حال اس اثر کے یہ الفاظ "کنت اشارك فی الزرع"، صاف بتلارہے ہیں، کہ اس اثر

بیع چیز معاملے کا ذکر ہے وہ مزارعت کا معاملہ نہیں بلکہ زراعت میں شرکت کا معاملہ ہے، یعنی جس میں دو شخص یہ طے کرتے ہیں کہ ہم دونوں مل جل کر باہمی اشتراک سے زراعت کے کام انجام دیں گے اور پیداوار آپس میں تقسیم کرلیں گے) اور یہ معاملہ بلا شبہ جائز ہے اور اگر اس سے علقمہ اور اسود نے نہیں روکا تو اس سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ ان کے نزدیک مزارعت جائز تھی۔

تابعین کے مذکورہ آثار کے بعد امام بخاری نے حضرت عمر کے ایک معاملہ کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے خلیفہ کی حیثیت سے اپنے گورنروں کے ذریعے طے فرمایا، امام بخاری نے اس اثر کا ایک ٹکڑا ذکر کیا ہے جس میں اس معاملے کا بیان ہے لیکن علامہ ابن حجر العسقلانی اور علامہ بدرالدین عینی نے ابن ابی شیبہ سے اس اثر کو پورے کا پورا نقل کیا ہے جس میں اس معاملہ کی تفصیل ہے :

عن یحییٰ بن سعید ان عمر اجلوا اهل نجران والیہود و النصاری و اشتری بیاض ارضهم و کرومهم فعامل عمر الناس ان هم جاءوا بالبقر والحدید من عندهم فلهم الثلثان و لعمر الثلث و ان جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر و عاملهم فی النخل علی ان لهم الخمس وله الباقی و عاملهم فی الکرم علی ان لهم الثلث وله الثلثان۔ (ص ۹-ج ۵ فتح الباری)	یحییٰ بن سعید سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے جب اہل نجران اور یہود اور نصاریٰ کو جلاوطن کیا اور ان کی زمینیں اور باغات خرید لئے تو اس وقت آپ نے لوگوں سے معاملہ کیا اس طرح کہ اگر بیج، بیل اور لوہا ان لوگوں کی طرف سے ہو تو دوتہائی پیداوار ان کی اور ایک تہائی عمر کی، اور اگر بیج عمر کی طرف سے ہو تو آدھی آدھی، اور کھجوروں کے متعلق معاملہ اس طرح ہوا کہ صرف پانچواں

حصہ ان لوگوں کے لئے اور باقی عمر
کے لئے ہوں گی اور انگوروں کے متعلق
جو معاملہ ہوا وہ یہ کہ ایک تہائی
ان لوگوں کے لئے اور دوتہائی عمر کے
لئے ہوں گے۔

اسی اثر کو حافظ ابن حجر نے بیہقی اور طحاوی سے بھی نقل کیا جس میں
کچھ زیادہ تفصیل اور اختلاف ہے:

عن اسمعیل بن حکیم عن عمر بن عبدالعزیز قال لما استخلف عمر اجلیٰ اهل نجران و اهل فدک و تیماء و اهل خیبر و اشتریٰ عقارهم و اموالهم و استعمل یعلیٰ بن منیة فاعطی البیاض یعنی بیاض الارض علی ان کان البقر و البذر والحدید من عمر فلهم الثلث و لعمر الثلثان، و ان کان منهم فلهم الشطر وله الشطر و اعطی النخل والعنب علی ان لعمر الثلثین ولهم الثلث۔

اسمعیل بن حکیم نے عمر بن عبدالعزیز سے روایت کیا کہ جب حضرت عمر فاروق خلیفہ مقرر ہوئے تو انھوں نے اپنی خلافت کے دوران اهل نجران، اهل فدک و تیماء اور اهل خیبر کو جلاوطن کیا اور ان کی اراضی وغیرہ خرید لیں اور یمن پر یعلیٰ بن منیہ کو عامل مقرر کیا اور یہ ھدایت کی کہ وہ سفید زمین کا معاملہ لوگوں سے اس طرح کرے کہ اگر بیج، بیل اور لوھا عمر کی طرف سے ہوگا تو پیداوار میں سے ایک تہائی ان لوگوں کے لئے اور دو تہائی عمر کے لئے ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہو تو دونوں کے لئے نصف نصف ہوگا، کھجوروں اور انگوروں کی پیداوار میں سے دو تہائی عمر کے لئے اور ایک تہائی ان لوگوں کے لئے ہوگی۔

اس اثر پر سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ حضرت عمر فاروق نے اپنے عہد خلافت میں مفتوحہ ممالک کی بعض اراضی کو آباد کرانے کے سلسلہ میں مقامی کاشتکاروں سے جو معاملہ کیا وہ ایک مالک زمین کی حیثیت سے اپنے ذاتی فائدہ کے لئے نہیں بلکہ بحیثیت امیر ریاست اور متولی بیت المال کے عامة الناس کے فائدے کے لئے کیا اور یہ در اصل مالگذاری اور لگان کا معاملہ تھا جس سے حاصل ہونے والا غلہ وغیرہ بیت‌المال اور سرکاری خزانے کے لئے مخصوص تھا حضرت عمرؓ کی ذات کے لئے مخصوص نہ تھا لہذا یہ معاملہ اپنی نوعیت اور غرض و غایت کے لحاظ سے اس مزارعت سے قطعاً مختلف تھا جو ایک مالک زمین اور کاشتکار کے درمیان طے پاتا ہے، بنابریں اس زیر بحث اثر سے عام مسلمانوں کے درمیان مزارعت کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

اس کے بعد امام بخاری نے حسن بصری اور ابن شہاب زہری کا جو قول نقل کیا ہے وہ بھی مزارعت سے متعلق نہیں بلکہ شرکت فی‌الزراعة سے متعلق ہے جیسا کہ خود اس قول کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے:

وقال الحسن لا بأس ان یکون الارض لا حد ھما فینفقان، جمیعاً فما اخرج فھو بینھما و رای ذالك الزھری۔	حسن بصری نے کہا اس میں مضائقہ نہیں کہ زمین دو میں سے ایک کی ہو اور دونوں مل کر اس میں خرچہ وغیرہ کریں پھر جو پیدا ہو اسے آپس میں بانٹ لیں اور یہی رائے زہری کی بھی ہے۔

غرضیکہ اس اثر سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ حسن بصری اور زہری مزارعت کو جائز سمجھتے تھے درست نہیں اور یہ اس وجہ سے بھی کہ شرح معانی الآثار میں امام طحاوی نے دو اثر ایسے بیان کئے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حسن بصری مزارعت کو ناجائز کہتے تھے۔

عن حماد بن سلمة عن قتادة قال کان الحسن یکره کراء الارض بالثلث و الربع ۔ (ص ۲٦۲ - ج ۲)	حماد بن سلمه نے قتادہ سے روایت کیا، قتادہ نے کہا کہ حسن بصری تہائی اور چوتھائی پیداوار پر کراء الارض کو ناجائز سمجھتے اور کہتے تھے۔
عن یونس بن عبید عن الحسن انه کان یکره ان یکری الرجل الارض من اخیه بالثلث والربع ۔	یونس بن عبید نے حسن بصری سے روایت کیا کہ وہ اس کو ناجائز گردانتے تھے کہ ایک شخص اپنی زمین اپنے بھائی کو تہائی و چوتھائی کے عوض کاشت کے لئے دے۔

اس کے بعد امام بخاری نے ترجمہ الباب میں حسن بصری، ابراھیم، ابن سیرین، عطاء، حکم، زھری، قتادہ اور معمر کے جو اقوال ذکر کئے ھیں ان کا مزارعت سے کوئی تعلق نہیں بلکہ کچھ دوسرے معاملات سے ھے جو ظاھری طور پر مزارعت کے مماثل نظر آتے ھیں، غالباً ان اقوال کو ذکر کرنے سے امام بخاری کا مطلب یہ ھے کہ جب یہ معاملات جائز ھیں تو مزارعت بھی جائز ھونی چاھئے، حالانکہ جن حضرات کے یہ اقوال ھیں ان میں سے بیشتر مزارعت کو ناجائز قرار دیتے ھیں ۔

بہر حال ان اقوال میں جن معاملات کا ذکر ھے وہ تین ھیں : اول یہ کہ ایک شخص کا کپاس کا کھیت ھے وہ دوسرے سے کہتا ھے کہ تم روئی چن کر نکالو، اس میں سے آدھی میرے لئے ھوگی اور آدھی بطور اجرت تمہارے لئے، اس معاملہ کے بارے میں حسن بصری نے کہا کچھ حرج نہیں، دوم یہ کہ ایک شخص کے پاس کاتا ھوا سوت ھے وہ ایک جولاھے سے کہتا ھے تم اس سے کپڑا بنو، اس کپڑے سے تہائی یا چوتھائی بطور اجرت تمہارا ھوگا اور باقی میرا، اس معاملے کے بارے میں ابراھیم النخعی، محمد بن سیرین، عطاء

حکم زہری اور قتادہ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ۔ تیسرا معاملہ یہ کہ ایک شخص کے پاس سواری یا باربرداری کا جانور ہے وہ دوسرے سے کہتا ہے تم اس کو سواری یا باربرداری کے کام میں استعمال کرو ، ایک ماہ یا سال میں اس کے ذریعے جو کماؤ گے اس کمائی میں سے تہائی یا چوتھائی حصہ تمہارا ہوگا اور باقی میرا، اس معاملے کے متعلق معمر نے کہا کہ اس میں حرج نہیں ، ان تین معاملات کو غور سے دیکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر مزارعت کے معاملہ سے مختلف نظر آتے ہیں وہ اس طرح کہ مزارعت میں زمین بہر حال مالک زمین ہی کی ملکیت میں رہتی ہے اور معاملہ ختم ہونے پر جب مالک کی طرف لوٹتی ہے تو اس کی مالیت میں کچھ خاص فرق واقع نہیں ہوتا بلکہ اس صورت میں اس کی مالیت میں کچھ اضافہ ہی ہوجاتا ہے جب کاشتکار اس کو اچھی بناتا اور خوب کھاد وغیرہ دیتا ہے ، اور اس کے ساتھ ساتھ مالک زمین کو پیداوار میں سے ایک حصہ بھی ملتا ہے جس کے لئے اس کی طرف سے کوئی محنت و مشقت موجود نہیں ہوتی بلکہ پیداوار پوری کی پوری کاشتکار کی محنت و مشقت کا ثمرہ و نتیجہ ہوتی ہے بخلاف ان مذکورہ معاملات کے کہ ان میں فریقین کے مابین جو چیز تقسیم ہوتی ہے وہ ان دونوں کی محنت و مشقت سے وجود میں آئی ہوتی ہے ، پہلے معاملے میں روئی جو دو شخصوں کے درمیان تقسیم ہوتی ہے اس کا وجود ان دونوں کی محنت و مشقت کا مرہون منت ہوتا ہے ایک کی محنت نے کپاس کے کھیت کو بونے سے لے کر روئی چننے کی حالت تک پہنچایا اور دوسرے کی محنت نے اس کو کھیت سے چن کر باہر نکالا ، اسی طرح دوسرے معاملہ میں کپڑا جو سوت کے مالک اور بننے والے کے درمیان تقسیم ہوتا ہے وہ ایک کی محنت کا نہیں بلکہ دونوں کی محنت کا نتیجہ ہوتا ہے ، ایک کی محنت سے اس نے سوت دھاگے کی شکل اختیار کی اور دوسرے کی محنت سے وہ تیار کپڑے کی شکل میں سامنے آیا ، تیسرے معاملہ میں جانور کے مالک اور اس کے ساتھ کام کرنے والے کے درمیان کرایے کی کمائی جو تقسیم ہوتی ہے

وہ بھی ان دونوں کی محنت کا نتیجہ ہوتی ہے جانور کے مالک نے جانور جو پالا ہو یا اپنے مال کے عوض دوسرے سے خریدا ہو بہر حال اس کی طرف سے محنت موجود ہوتی ہے اور استعمال ہوتے رہنے سے جانور کی قیمت میں بھی کمی ہوتی جاتی ہے، اسی طرح دوسرا شخص جو اس جانور کو باربرداری وغیرہ کے کام میں استعمال کرتا ہے ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے بھی اس میں محنت پائی جاتی ہے، لہذا مزارعت کو ان معاملات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور پھر جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا جو حضرات ان مذکورہ معاملات کے جواز کے قائل ہیں ان میں سے بیشتر مزارعت کو ناجائز مانتے ہیں۔

علاوہ ازیں علامہ عینی نے بخاری کے اس مقام کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ روٹی والے پہلے معاملہ کو ائمہ اربعہ میں سے امام احمد ابن حنبل جائز اور تین یعنی امام مالک، امام ابو حنیفہ اور شافعی ناجائز مانتے ہیں، لکھا ہے:

و منع من ذالك مالك و ابوحنيفة و الشافعي لانها عندهم اجارة بثمن مجهول لا يعرف (ص ۴۲۲ - ج ۵)

منع کیا ہے اس سے امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام شافعی نے اس وجہ سے کہ یہ اجارہ ہے مجہول و نامعلوم اجرت کے بدلے۔

اسی طرح دوسرے اور تیسرے معاملے کے متعلق بھی علامہ موصوف نے لکھا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک یہ معاملات فاسد اور ناجائز ہیں۔ وہ عبارت یہ ہے:

وقال اصحابنا من دفع الى حائك غزلا لينسجه بالنصف فهذا فاسد فللحائك اجر مثله۔

ہمارے اصحاب یعنی ائمہ احناف نے کہا ہے کہ جس نے جولاہے کو سوت دیا کہ وہ نصف کپڑے پر بن کر دے یہ معاملہ فاسد ہے اور جولاہے کے لئے اجرت مثلی ہوگی۔

اس کے بعد الھون نے مبسوط کے حوالے سے لکھا ہے کہ اپنے علاقہ کے مخصوص حالات کے پیش نظر مشائخ بلخ وغیرہ نے اس معاملے کے جواز کا بھی فتویٰ دیا ہے، تیسرے معاملے کی ایک شکل وہ ہے جو اوپر ذکر کی گئی اور دوسری شکل یہ کہ ایک شخص کے پاس غلہ ہے اور وہ اسے اٹھا کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا چاہتا ہے لہٰذا وہ اس کے لئے دوسرے سے باربرداری کا جانور کرائے پر لیتا ہے اور کرایہ اسی غلے کا تہائی یا چوتھائی حصہ مقرر کرتا ہے، حضرت معمر کے نزدیک اس میں کچھ حرج نہیں لیکن علماء حنفیہ اس کو جائز نہیں مانتے، علامہ عینی نے اس کے بارے میں لکھا ہے:

و عندنا لایجوز ذالك و علیه اجرة المثل لصاحب الدابة۔	ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں اور اس صورت میں کرایہ پر لینے والے شخص کے ذمہ جانور والے کے لئے اجرت مثل لازم ہوتی ہے۔

نامق کمال اور ان کے افکار

(۲)

ثروت صولت

ترکی میں جدید اصلاحات کا آغاز اٹھارھویں صدی کے نصف اول میں سلطان احمد ثالث (۱۷۰۳ء تا ۱۷۳۰ء) کے زمانہ سے ہوا۔ یہ اصلاحات زیادہ تر فوجی تعلیم، تنظیم اور فن جنگ سے متعلق تھیں۔ علاوہ ازیں ترکی میں پہلا چھاپہ خانہ بھی اسی زمانے میں قائم ہوا۔ اصلاحات کے اس پہلے دور کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے نفاذ میں علماء نے نمایاں طور پر حصہ لیا تھا۔ چنانچہ ۱۷۳۴ع میں جب انجنیئرنگ کی تعلیم کا پہلا مدرسہ قائم ہوا تو اس میں الجبرا اور جامیٹری کے مضامین علماء پڑھاتے تھے۔

اصلاحات کے دوسرے دور کا آغاز سلطان سلیم ثالث (۱۷۸۹ء تا ۱۸۰۷ء) کے زمانے میں ہوا اور اختتام ۱۸۷۶ء میں اس وقت ہوا جب سلطان عبدالحمید خان ثانی (۱۸۷۶ع تا ۱۹۰۹ء) بر سر اقتدار آئے۔ یہ اصلاحات سلیم ثالث، سلطان محمود ثانی (۱۸۰۸ع تا ۱۸۳۹ء) اور سلطان عبدالمجید اول (۱۸۳۹ء تا ۱۸۶۱ء) اور ان کے وزیروں اور عہدیداروں کے ذریعہ عمل میں آئیں۔ ان وزیروں میں مصطفےٰ رشید پاشا (۱۸۰۰ء تا ۱۸۵۸ء) فواد پاشا (۱۸۱۰ء تا ۱۸۶۹ء) عالی پاشا (۱۸۱۵ء تا ۱۸۷۱ء) اور مدحت پاشا (۱۸۲۲ء تا ۱۸۸۳ء) کے نام نمایاں ھیں۔ یہ دور جس میں ان وزیروں کے ذریعہ اصلاحات عمل میں آئیں ترکی کی تاریخ میں "عہد تنظیمات" کے نام سے مشہور ہے۔ دور تنظیمات کا آغاز ۱۸۳۹ء میں پہلی دستوری اصلاحات کے نفاذ سے ہوا

اور یہ دور بھی مدحت پاشا کی جلاوطنی اور ترکی پارلیمنٹ کے توڑے جانے پر ختم ہوگیا جو ایک سال پہلے قائم ہوئی تھی۔

اصلاحات کے اس دوسرے دور میں یورپ سے ترکی کے قریبی تعلقات قائم ہوئے۔ ویانا، پیرس اور لندن وغیرہ میں اولین ترکی سفارت خانے قائم ہوئے۔ فوجی اصلاحات کے ساتھ ساتھ، انتظامی، عدالتی اور تعلیمی شعبوں میں بھی اصلاحات کی گئیں۔ مغربی طرز کے سیکولر مدرسے قائم کئے گئے جن میں اسلام کی دینی حیثیت کو پہلی مرتبہ نظر انداز کیا گیا اور استانبول میں پہلی یونیورسٹی قائم کی گئی۔ اخبار اور رسالے جاری کئے گئے اور فرانسیسی کتابوں کے ترکی میں پہلی مرتبہ ترجمے کئے گئے۔

اصلاحات کے اس دوسرے دور میں بھی، جس کا آخری حصہ عہد تنظیمات کہلاتا ہے ترکوں کے افکار پر اسلام کے اثرات گہرے تھے۔ لیکن اب یہ اثرات بتدریج کم ہوتے جا رہے تھے۔ نئی اصلاحات علماء کی بجائے ان ترک مدبروں اور رہنماؤں کے ذریعہ نافذ کی جا رہی تھیں جو سفارت یا دوسرے فرائض کی ادائیگی کے سلسلے میں سلیم ثالث کے زمانے سے یورپ بھیجے جانے لگے تھے۔ یہ لوگ اپنے ساتھ ترکی میں مغربی افکار بھی لائے اور مدرسوں کے لئے مغربی معلم اور ماہر بھی۔ ان نئے مدرسوں اور سرکاری عہدیداروں نے علماء کو تعلیمی اور سیاسی زندگی سے تقریباً بے دخل کردیا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ شیخ الاسلام عارف حکمت (۱۷۸۶ء تا ۱۸۵۹ء) کی موت کے بعد ترکی میں حقیقی علماء ختم ہوگئے۔ عارف حکمت آخری ممتاز اور بااثر عالم تھے جنہوں نے محمود ثانی کے دور میں نئی اصلاحات کے نفاذ میں سلطان کی مدد کی تھی۔(۱)

قدیم دینی مدرسوں میں جہاں یہ کمی تھی کہ وہ جدید فکر سے

---

(۱) ترکی میں جدید اصلاحات کے ابتدائی دور میں علماء کے کردار کے لئے ملاحظہ کیجئے شریف ماردین کی کتاب The genesis of Young Ottoman Thought ص ۲۱۶ تا ۲۴۵

تعلق ہوگئے تھے وہاں جدید مدرسوں کے ذریعہ جن میں اسلام کی بجائے مغربی افکار کو بنیادی حیثیت حاصل تھی نئی پود اسلامی تعلیمات سے محروم ہوگئی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح دینی مدرسوں کے تعلیم یافتہ علماء جدید علوم سے ناواقفیت کی وجہ سے قدامت پسندی کا شکار ہوگئے تھے اسی طرح نئے مدرسوں کے تربیت یافتہ طلبہ مغربیت کا شکار ہو گئے اور ان کو اسلام سے عقیدت تو رہی لیکن ان کے انداز فکر میں اسلام کو بنیادی اہمیت حاصل نہ رہی ۔ مذہب اب نجی معاملہ بنتا جارہا تھا ۔

ترکوں کی جدید فکر پر فری میسن تحریک کے اثرات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ۔ مشہور ترک ناشر کتب اور مصنف ابوالضیا توفیق (۱۸۴۸ء تا ۱۹۱۳ء) کے مطابق تنظیمات کے بیشتر رہنما فری میسن لاج سے تعلق رکھتے تھے ۔ ترکی میں پہلا فری میسن لاج ۱۸۵۷ء میں برطانوی سفیر نے اور دوسرا لاج فرانسیسی سفیر نے اگلے سال استانبول میں قائم کیا تھا ۔ رشید پاشا، فواد پاشا، عالی پاشا، مصطفے فاضل پاشا اور مصنف منیف پاشا (۱۸۲۸ء تا ۱۹۱۰ء) ان فری میسن لاجوں کے اولین ممبروں میں سے تھے ۔(۱) ایسی صورت میں اگر ان رہنماؤں نے ترکی میں مغربی انداز فکر اور مغربی ثقافت کو فروغ دیا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ فرانس کے عدالتی ضابطوں کو ترکی میں ترجمہ کرنے اور ان کو سلطنت عثمانیہ کا عدالتی ضابطہ بنانے کی پہلی تجویز بھی فرانسیسی سفیر کی طرف سے آئی تھی اور تنظیمات کے رہنما ترکی کے عدالتی قوانین کو یورپی نمونہ پر بنانے کے حامی تھے ۔

سرکاری حلقوں کے باہر نوجوان عثمانی رہنما اس انداز فکر اور انداز زندگی کے خلاف تھے ۔ ان کو تنظیمات کے رہنماؤں پر تین بڑے اعتراضات تھے ۔

---

۱ - Genesis of Young Ottoman Thought اور Emergence of Modern Turkey از برنارڈ لیوس ص ۲۰۷ تا ۲۰۸ (حاشیہ)

اول یہ کہ ”ان رہنماؤں نے مغربی کلچر کے سطحی اور محض اخلاقی پہلو اختیار کئے ہیں۔ چنانچہ ضیاء پاشا نے اپنے مضمون ینی عثمانلیلر (نئے عثمانی) مطبوعہ ۰ اپریل ۱۸۶۹ء میں تنظیمات کے رہنماؤں پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ ”یہ لوگ مغربیت کا مفہوم یہ لیتے ہیں کہ تھیٹر قائم کئے جائیں، بال روم میں رقص کیا جائے، بیوی کی بےوفائی کو برداشت کیا جائے اور مغربی طرز کے بیت‌الخلا استعمال کئے جائیں۔(۱)

نوجوان عثمانیوں کا دوسرا الزام یہ تھا کہ تنظیمات کے رہنماؤں نے اور خاص طور پر عالی پاشا نے ان بے پایاں امکانات کو فراموش کردیا ہے جو شریعت نے فراہم کئے ہیں۔

تیسرا الزام یہ تھا کہ تنظیمات کے رہنما استبدادی طرز حکومت کی پشت پناہی کر رہے ہیں۔ عالی پاشا خاص طور پر دستوری حکومت اور نمائندہ حکومت کے خلاف تھے اور اگرچہ وہ غیر مسلم آبادی کو تمام حقوق و مراعات دینا چاہتے تھے لیکن وہ قومی اسمبلی قائم کرنے کی ہر تحریک کو کچل دینا چاہتے تھے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ عثمانی سلطنت مختلف نسلی، لسانی اور مذہبی قومیتوں پر مشتمل ہے اس لئے اسمبلی کے قیام سے ان لوگوں کو بھی نمائندگی مل جائے گی جو سلطنت سے علیحدہ ہونے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔

نامق کمال اور نوجوان عثمانیوں کو اگرچہ خط شریف گل‌خانہ(۲) میں دئے ہوئے حقوق اور اصلاحات سے اتفاق تھا لیکن اس اعلان پر ان کو تین اعتراضات تھے:

---

۱ - The Genesis of Young Ottoman Thought ص ۱۱۰

۲ - ۱۸۳۹ کا وہ اعلان جس سے ترکی میں دستوری اصلاحات کا آغاز ہوا چونکہ قصر گلخانہ سے جاری کیا گیا تھا اس لئے اس کو خط شریف گل خانہ کہا جاتا ہے۔ تنظیمات کا آغاز اسی تاریخ سے ہوتا ہے۔

(۱) یہ اصلاحات مغربی ملکوں کو دی ہوئی بدترین مراعات تھیں اور ان کا اصل مقصد محض عیسائیوں کا تحفظ تھا۔

(۲) اس کے تحت کی جانے والی اصلاحات کو شرعی اصولوں کا پابند نہیں بنایا گیا۔

(۳) ۱۸۳۹ء کے بعد جو ادارے اصلاحات کو نافذ کرنے کے لئے قائم کئے گئے تھے وہ مغربی نمونوں کے تھے حالانکہ دولت عثمانیہ کے باشندے مغربی فکر اور کلچر سے نا آشنا تھے۔ اس کی وجہ سے سرکاری ملازمین میں انتشار اور بدنظمی پیدا ہوگئی جس کی وجہ سے اصلاحات کو عملی جامہ نہ پہنایا جاسکا۔(۱)

نوجوان عثمانیوں کے اسلامی انداز فکر کا اعتراف ترک مصنف شریف ماردین نے ان الفاظ میں کیا ہے :

''اس میں شک نہیں کہ ''اتفاق حمیت'' کے بالی سیاست میں یورپ سے رہنمائی حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن ان کی شدید حب‌الوطنی نے ان کو اس راستہ پر ڈالدیا کہ وہ عثمانیوں کی مدد سے عثمانیوں کے لئے ایسی اصلاحات کریں جو اسلامی خطوط کے مطابق ہوں۔(۲)

نامق کمال کی اسلامی فکر

اس پس منظر کے بعد ہم نامق کمال کے نظریات اور افکار کو بہتر طور پر سمجھ سکیں گے جو نوجوان عثمانیوں کے سب سے بڑے ترجمان تھے۔ پروفیسر برکس نیازی اپنی کتاب ''مجموعہ مضامین ضیاء گوک‌الپ'' (انگریزی) کے مقدمہ میں نامق کمال کے کارنامے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

---

۱ - The genesis of Young Ottoman Thought ص ۱۹۳

۲ - ایضاً ص ۲۱

"اس معاملے میں جس شخص نے جدید صورت حال کی غیر صحت مندی کی تشخیص کی اور اس کو ایک جدید ریاست کے قیام کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ تسلیم کیا وہ نامق کمال تھے۔ انھوں نے ان دینی، اخلاقی اور قانونی اداروں کی اصلی یا مثالی شکل پیش کرنے کی کوشش کی جو اسلام سے منسوب کیے جاتے ہیں اور قدیم عثمانی روایات کے عروج کے زمانہ کے سیاسی اداروں کی بھی اصلی اور مثالی شکلیں پیش کیں اور مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں کو بھی نمایاں کیا جن کی وجہ سے مغربی اقوام کو ترقی، فارغ البالی اور فوقیت حاصل ہوئی تھی۔ ان تینوں عناصر پر بحث کرکے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ان میں کوئی بنیادی اختلافات نہ تھے، ان کے نزدیک اسلام معاشرہ کی اخلاقی اور قانونی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔ ریاستی امور میں عثمانی روایت اور اس کی متعدد قومیتوں اور متعدد مذاہب کے درمیان رواداری کی آفاقی پالیسی کو عثمانی روایت (ترکی ریاست نہیں) کے سیاسی ڈھانچہ کی بنیاد بنایا جاتا اور مغربی تہذیب کے وہ مادی اور عملی طریقے اور اسلوب سیکھے جاتے جس سے اس نظام کو طاقت اور معاشی ترقی کی ہمعصر دنیا میں استحکام حاصل ہوتا۔

"اس طرح نامق کمال نے انیسویں صدی کے ترکی کے تینوں عناصر کو الگ الگ کیا اور ان کے حدود کی نشان دہی کی۔ ان کے خیال میں تنظیمات کی ناکامی کا سب سے بڑا سبب ان تین عناصر کے بارے میں ذہنی انتشار تھا۔ مثلاً شریعت یعنی اسلامی قانون کو تو فرانس سے ضابطۂ قانون مستعار لینے کی خاطر ترک کردیا گیا جب کہ تعلیم، حکومت، سائنس معاشیات اور زراعت کے سلسلے میں مغربی طریقوں اور اسلوبوں کو جاری نہیں کیا گیا۔

"ترکی کو ایک جدید ریاست بنانے کی طفلانہ خواہش میں تنظیمات کے بانیان اصلاحات نے بلا سبب یوروپین طاقتوں کے احسانات معاشی اور سیاسی معاملات میں قبول کئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ریاست عثمانی اپنی آزادی اور سالمیت

کھو بیٹھی۔ انھوں نے انتظامی معاملات میں جدید جمہوری نظاموں کا ایک بھی اصول رائج نہیں کیا جب کہ نہ تو قدیم عثمانی سیاسی ادارے اور نہ اسلامی قانون میں کوئی بات ایسی تھی جو جمہوریت یا ترقی یا جدید سائنس سے ہم آہنگ نہ کی جاسکتی،، ۔(۱)

ترکی جمہوریت کے بانی چونکہ سیکولرازم اور مکمل مغربیت اختیار کرنے کے حامی ھیں اس لئے قیام جمہوریت کے بعد نامق کمال کو ایک خالص ترک قوم پرست، قدامت دشمن اور مغرب پرست کی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ھے۔ لیکن جیسا کہ مذکورہ بالا اقتباسات سے ظاھر ھوتا ھے، حقیقت اس کے بر خلاف ھے۔ اب خود ترک مصنف اس کا اعتراف کر رھے ھیں کہ نامق کمال مکمل مغربیت کے علمبردار نہیں تھے۔ تنظیمات کے صد سالہ جشن سالگرہ کے موقع پر ترکی زبان میں تنظیمات کے نام سے ۱۹۴۰ء میں ایک کتاب شائع کی گئی تھی۔ جس میں دور تنظیمات کے کارناموں پر مختلف مصنفوں کے مضامین یکجا کیے گئے تھے۔ ان میں ایک مضمون احسان سنگو کا ھے جو عہد تنظیمات کی علمی تاریخ پر سند کی حیثیت رکھتے ھیں اور اس وقت وزارت تعلیم میں ملازم تھے۔ اس مضمون میں احسان سنگو نے اس عام خیال کی تردید کی ھے کہ نوجوان عثمانی مکمل مغربیت کے علمبردار تھے۔ انھوں نے اپنے دعوے کی تائید میں نامق کمال کے ان مضامین سے جو حریت میں شائع ھوئے تھے طویل اقتباسات پیش کرکے بتایا کہ نوجوان عثمانیوں کا یہ ترجمان سیاسی معاملات اور مسائل میں اسلامی انداز فکر رکھتا تھا اور اس کی اصلاحات کی تجاویز میں مذھب کو قطعی طور پر بنیادی اھمیت دی گئی تھی،، ۔(۲)

۱- Berkes, Niyazi : Turkish Nationalism and western civilization P. 17, 18
بحوالہ مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش از ابو الحسن علی ندوی ص ۵۲ - ۵۳

(۲)- The Genesis of Young Ottoman Thought ص ۲۸۵

آئیے اب ہم نامق کمال کے افکار کا براہ راست ان کی تحریروں کی روشنی میں مطالعہ کریں ۔ ان افکار کا دو نقطہ ہائے نظر سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے ۔ اول یہ کہ انھوں نے اسلامی اور مغربی افکار کے درمیان کس طرح مطابقت پیدا کی ۔ دوم یہ کہ انہوں نے کن بنیادی سیاسی افکار سے ترکوں کو سب سے پہلے روشناس کرایا ۔

نامق کمال نے جن سیاسی اور اجتماعی مسائل پر اظہار خیال کیا ہے ان کی فہرست طویل ہے ۔ شوریٰ، اصول مشورت، حقوق، حقوق عمومی، مدنیت، مساوات، حریت، حریت افکار، وطن، اتحاد اسلام اور عورتوں کے مسائل وہ موضوعات ہیں جن پر انہوں نے خاص طور پر لکھا ہے ۔

مغربی افکار

نامق کمال نے مغربی فلسفے اور خاص طور پر سیاسی افکار کا وسیع مطالعہ کیا تھا ۔ شریف ماردین نے افلاطون سے لے کر ڈیکارٹ اور لاک تک سترہ سے زیادہ مغربی مفکرین کے نام دئے ہیں جن سے استفادہ کرنے کا خود نامق کمال نے اعتراف کیا ہے ۔(۱) لیکن نامق کمال نے مغربی مفکرین کی آنکھ بند کرکے پیروی نہیں کی بلکہ ان کا تنقیدی نظر سے مطالعہ کیا اور ایسا کرتے وقت انہوں نے بنیاد اسلامی فکر کو بنایا ہے ۔

مثال کے طور پر والٹیر کے مذہب دشمن خیالات سے ان کو اتفاق نہیں تھا ۔ نامق کمال کا کہنا تھا کہ ''اخلاقیات کی حیثیت محض فلسفیانہ قیاس آرائی کی ہے کیونکہ مذہب کے بغیر اخلاق بذات خود انسان کے عمل پر پابندی عائد نہیں کر سکتا'' ۔ اسلام کے بارے میں والٹیر کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ : ''اسلام سے متعلق والٹیر کی معلومات مسیحی پادریوں سے حاصل کی گئی ہیں چنانچہ یہ معلومات اتنی ہی غلط ہیں جتنے ان کے ماخذ''

---

۱ - Genesis ص ۳۲۲

لاک اور روسو پر تنقید کرتے ہوئے نامق کمال نے لکھا ہے کہ وہ اپنے فکر کی بنیاد تجربی شہادت (Emperical Evidence) پر رکھنے میں ناکام رہے۔ اسی طرح انقلابی سوسائٹی کے بارے میں نامق کمال کو روسو کے نظریہ سے اتفاق نہیں تھا۔(۱)

فرانسیسی مصنف رینان نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اسلام سائنس کی ترقی کی راہ میں حائل رہا ہے۔ رینان کے اس خیال نے اسلامی دنیا میں ایک ہنگامہ پیدا کردیا تھا اور مختلف ملکوں کے علماء نے اس خیال کی تردید میں کتابیں اور مضامین لکھے۔ نامق کمال نے بھی ایک مستقل کتابچہ لکھا جو ''رینان مدافعہ نامہ سی،، کہلاتا ہے۔ یہ کتابچہ علیحدہ بھی شائع ہوا اور ''کلیات نامق کمال،، میں بھی شامل ہے۔ اس میں نامق کمال نے دلائل سے ثابت کیا کہ اسلامی تعلیمات میں ایسی کوئی بات نہیں جو سائنس اور ریاضی کے مطالعہ سے مانع ہو۔ مستشرق تھیوڈور مینزل کا خیال ہے کہ دوسرے مسلمان علماء نے رینان کے جواب میں جو کتابیں لکھی ہیں ان کے مقابلے میں نامق کمال کی کتاب زیادہ ٹھوس دلائل پر مبنی ہے۔(۲)

نامق کمال کے خیال میں یورپ کی ترقی کی وجہ یہ ہے کہ اہل یورپ نے ہر چیز کی بنیاد تجربہ اور استخراج پر رکھی۔ نامق کمال لکھتے ہیں کہ اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے اور اس کی تائید میں وہ من جملہ اور دلائل کے یہ مشہور حدیث بھی پیش کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ علم حاصل کرو چاہے چین تک جانا پڑے۔(۳)

نامق کمال کہتے ہیں کہ یورپی تہذیب میں بہت سے ایسے دستور و آئین ہیں جن کی ابتدا اسلام سے ہوئی لیکن بعد میں ان کی تکمیل یورپ

---

(۱)۔ نامق کمال از حکمت دزدار اوغلو (ترکی بان)
(۲)۔ انسائکلوپیڈیا آف اسلام جلد دوم مضمون نامق کمال
(۳) یہ حدیث نہیں فنی اعتبار سے اس کا شمار موضوعات بلکہ واہیات میں ہوتا ہے (ایڈیٹر)

میں ہوئی۔ نامق کمال کے خیال میں مسلمانوں کی پستی کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اسلام میں کوئی خامی ہے بلکہ اس کی وجہ مغرب کا غلبہ ہے جس نے مسلمانوں کو ترقی کرنے کے مواقع سے محروم کردیا۔ اسلامی ریاست کے لئے جدید ترقیوں کو اپنانا ضروری ہے لیکن اس کے لئے اسے مغرب کی اندھی تقلید نہیں کرنا چاہئیے اور اپنے اعتقادات، قوانین اور روایات سے دست بردار نہ ہونا چاہئیے۔''(۱)

اسلام اور شریعت

نامق کمال مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے قائل نہیں تھے۔ ان کے خیال میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا تصور مسلمانوں میں منگولوں کے حملے کے بعد پیدا ہوا۔(۲) وہ شریعت کو قانون فطرت قرار دیتے ہیں جس پر عمل نہ کرنا زوال کا باعث ہوسکتا ہے۔ ان کے خیال میں عثمانی ترکوں کے زوال کی ایک وجہ یہ ہے کہ آخر دور میں شریعت پر عمل ختم ہوگیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

''ہمارے یہاں خیر و شر کا تعین شریعت کرتی ہے۔ علاوہ ازیں شریعت کے اندر بڑے بڑے عملی فوائد بھی مضمر ہیں۔ چونکہ اللہ نے قرآن کی تلاوت کا حکم دیا ہے اس لئے ہر شخص ان عام اصولوں سے واقفیت حاصل کر سکتا ہے جو قرآن میں موجود ہیں۔ اگر قوانین ان تمام اصولوں کے مطابق بنائے جائیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر باعمل مسلمان خود بخود بغیر کسی کوشش کے اپنے ملک کے قوانین سے باخبر ہوجائے گا۔ فرانس جیسے ملک میں جہاں قوانین کسی ایسے بنیادی معیار پر مبنی نہیں ہیں شہریوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنے قانون سے باخبر ہوں۔''(۳)

---

۱ - Genesis ص ۱۳۹
۲ - نامق کمال از حکمت دزدار اوغلو
۳ - Genesis ص ۳۱۴ - ۳۱۵

نامق کمال کا خیال تھا کہ علماء کے طبقہ سے تنگ نظر عناصر کو خارج کر دینے کی ضرورت ہے لیکن جہاں تک قانون کی روح کا تعلق ہے شریعت ایک حقیقی رہنما کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کے خیال میں جس چیز کو دستور کہا جاتا ہے وہ شریعت میں موجود ہے۔"

تنظیمات کے دور میں عثمانی قوانین کو شریعت سے الگ رکھنے کی جو تحریک چل رہی تھی نامق کمال اس کے سخت مخالف تھے۔ وہ لکھتے ہیں :

"اس وقت تک شریعت سے آزاد جو عدالتیں قائم کی گئی ہیں اور جو قوانین بنائے گئے ہیں ان کا کام اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ شریعت محمدی کو کمزور کیا جائے۔ کیا یہ عدالتیں، شرعی عدالتوں سے زیادہ غیر جانب دار ہیں ؟ اور کیا یہ قوانین شرعی قوانین سے زیادہ مکمل اور بے عیب ہیں ؟ شرعی قوانین ایک خدائے واحد کے تحفظ میں ہوتے ہیں اور بڑے سے بڑا جابر اور قاہر ان میں تبدیلی نہیں کرسکتا۔ وہ ان کو صرف دبا سکتا ہے۔ ہمیں شریعت کے ان معیاروں کے مطابق نجات حاصل کرنا چاہئیے۔(۱)

حاکمیت، جمہوریت اور بنیادی حقوق

نامق کمال کے خیال میں اقتدار اعلیٰ شریعت کو حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اگرچہ اقتدار اعلیٰ کا سرچشمہ عوام ہیں لیکن اس کے باوجود اکثریت کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ شریعت کے ضابطے کی خلاف ورزی کرسکے۔ اکثریت (شریعت کی خلاف ورزی کرکے) ایک ادنیٰ حبشی بچے کے بال کو بھی نہیں چھو سکتی۔(۲)

۱۸۶۸ء میں خلافت عثمانیہ کی شورای دولت (کونسل آف اسٹیٹ) کا افتتاح کرتے وقت سلطان عبدالعزیز نے جو تقریر کی تھی اس پر تنقید کرتے

---

1 - Genesis ص ۳۱۵

۲ - ایضاً ص ۲۹۹

ہوئے نامق کمال نے اپنے مضمون ''الحق یعلو'' میں لکھا:

''سلطان نے اپنی تقریر میں اسلام کی اس رعنائی کا تذکرہ کیوں نہیں کیا جو وہ سیاسی امور میں کرتا ہے۔ اگر اس سے سلطان کا مقصد یہ بتانا ہے کہ عثمانی خلافت کے باشندے آج تک سلطان کے غلام رہے ہیں اور وہ محض اپنے مراحم خسروانہ سے ان کی آزادی کو برقرار رکھے ہوئے ہے تو پھر ہم اس خیال سے کبھی اتفاق نہیں کرسکتے کیونکہ ہمارے عقیدے کے مطابق عوام کے حقوق، خدائی انصاف کی طرح ناقابل تنسیخ ہیں۔(۱)

نامق کمال نے اپنے مقالات میں نمائندہ حکومت کی پر زور حمایت کی ہے اور عثمانی سلطنت میں نمائندہ حکومت قائم کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے نمائندہ حکومت کے لئے وہ ''مشورت'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

عوام کی بالادستی، بنیادی حقوق اور آزادی وہ تصورات ہیں جو نامق کمال کے خیال میں اسلامی تعلیمات سے حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ بیعت کے طریقہ کو وہ عوام کی بالادستی سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے حکمراں اور رعایا کے درمیان ایک معاہدہ سمجھتے ہیں۔ اسی طرح نمائندگی اور پارلیمنٹ کی ضرورت کو وہ قرآن اور حدیث سے ثابت کرتے ہیں۔ برنارڈلیوس لکھتے ہیں کہ نامق کمال، ضیاءپاشا اور ان کے ساتھیوں نے اس سلسلے میں سورۂ آل عمران کی اس آیت کا جس میں رسول پاک کو باہمی مشورہ کرنے کی تاکید کی ہے اس کثرت سے حوالہ دیا ہے کہ یہ آیت اس صدی کے حریت پسند مسلمانوں کے لئے ایک سیاسی مسلک کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔(۲)

اپنے مضمون ''الحق یعلو'' میں یہ کہنے کے بعد کہ آزادی عطیہ خداوندی ہے وہ لکھتے ہیں کہ امت صرف اسی وقت آزادی سے بہرہ ور ہوسکتی

۱- Genesis ص ۱۱۹

۲- The Emergence of Modern Turkey از برنارڈ لیوس ص ۱۳۰

ہے جب کہ اسے حقوق شخصیہ اور سیاسیہ کا تحفظ دلایا گیا ہو۔

نامق کمال کے زمانے میں باقی اسلامی دنیا کی طرح ترکی میں بھی حریت، استقلال، وطن اور ملت کے الفاظ یا تو مستعمل نہیں تھے یا وہ اس مفہوم سے مختلف معنوں میں استعمال کئے جاتے تھے جس میں آج استعمال کئے جارہے ہیں ۔ یہ اصطلاحات نامق کمال نے یا تو پہلی مرتبہ استعمال کیں یا ان کو مقبول عام بنایا ۔

''حریت،، کے عنوان کے تحت وہ ایک مضمون میں لکھتے ہیں :

''انسان آزاد ہے اور اس کو ہمیشہ آزاد رہنا چاہئے ۔ انسان کو آزادی سے محروم کرنا ایسا ہے جیسے اسے غذا سے محروم کردیا جائے ۔،،

نمائندہ اور دستوری حکومت کے بارے میں انہوں نے اپنے مضمون ''وشاورھم،، میں حسب ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے :

''حکمراں خودمختار نہیں ہوسکتا اور اصل حکمراں عوام ہیں ۔ بادشاہ کو اگر حکومت کرنے کا حق حاصل ہے تو یہ اس لئے کہ بیعت کے ذریعے عوام نے اس کو یہ حق دیا ہے ۔ حدیث نبوی کے مطابق قوم کا سردار اس کا خادم ہوتا ہے ۔،،

مضمون ''اصول مشورت،، میں لکھتے ہیں :

''معاهدہ کو توڑنے کا حق کسی فرد کو حاصل نہیں ۔ یہ امت کا حق ہے جو اس مقصد کے لئے جمع ہوتی ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح امام کو منتخب کرنے کا حق امت کو حاصل ہے ۔،،

اسی مضمون میں وہ آگے چل کر لکھتے ہیں : ''اسلامی اصول کے تحت یہ ضروری نہیں کہ اسلامی ریاست صرف ملوکیت ہو ۔ اس کی دوسری شکل بھی ہوسکتی ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ریاست ایک طرح کی جمہوریت ہے ۔،،

دولت عثمانیہ کے لئے دستور کی ہر دفعہ کا اسلامی قانون سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں دستوری حکومت کا قیام کوئی بدعت نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا طرز حکومت ہے جس پر محمود ثانی کی اصلاحات سے پہلے عمل کیا جاتا تھا اور جس کو اب بیوروکریسی کے موجودہ دور میں ختم کردیا گیا ہے۔ عثمانی حکومت Autocracy کے خارجی لبادے کے باوجود ایک جائز اور قانونی حکومت رہی ہے جس میں انتظامی اختیارات سلطان کو حاصل تھے، فوج کو انتظامیہ پر کنٹرول تھا اور قانون سازی علماء کے ہاتھ میں تھی۔

وطن پرستی

وطن سے محبت نامق کمال کا طرۂ امتیاز ہے۔ ان کی نظم و نثر دونوں میں وطن سے والہانہ محبت کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن کیا ان کے ذہن میں وطن پرستی کا وہی سیاسی تصور موجود تھا جو مغرب نے دیا ہے یا ان کا تصور وطن اس سے مختلف تھا؟ معلومات کی کمی کی وجہ سے اس بارے میں کوئی رائے دینا ہمارے لئے ممکن نہیں۔ حکمت دزدار اوغلو کے خیال میں نامق کمال جدید معنوں میں ایک ترک قوم پرست تھے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ نامق کمال نے وطن کے لئے ترک، ملت، عثمانی، قوم اور مذہب کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں تو اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ نامق کمال نے ''وطن'' کی اصطلاح سیاسی لحاظ سے انہی معنوں میں استعمال کی جن میں مغرب استعمال کرتا ہے۔ ذیل کے اقتباسات نامق کمال کے تصور وطن کو سمجھنے میں ہماری مدد کر سکتے ہیں:

اپنے مضمون ''وطن'' میں وہ لکھتے ہیں:

''انسان کو اپنے وطن سے اس لئے محبت کرنا چاہئے کہ خدا کا سب سے قیمتی عطیہ یعنی زندگی کا آغاز وطن کی ہوا میں سانس لینے سے ہوتا ہے۔

وطن ان غیر معین حدود پر مشتمل نہیں جس کی حد بندی ایک فاتح کی تلوار کرتی ہے یا کاتب کا خط جس کی نشاندھی کرتا ہے۔ یہ ایک مقدس نظریہ ہے جو مختلف النوع احساسات کے جمع ہوجانے سے وجود میں آتا ہے یعنی عوام آزادی، اخوت، مفاد، حاکمیت، آبا و اجداد کا احترام، خاندان کی محبت اور بچپن کی یادیں۔،،

ناسق کمال نے وطن کے اس تصور کے ساتھ ھی ساتھ عثمانی قومیت کا تصور پیش کیا جس میں مختلف لسانی اور مذھبی عناصر متحد ہو سکیں اور تمام قوموں کو مساوی سیاسی حقوق حاصل ہوں۔ لیکن جب یورپ میں عثمانی سلطنت میں آباد مسیحی قوموں نے اس تصور سے دلچسپی نہیں لی اور اتحاد سلاوی کی طرف مائل ہو گئیں تو ناسق کمال نے عثمانی قومیت کے تصور کو ترک کرکے اتحاد اسلام کا تصور پیش کیا اور عثمانی پارلیمنٹ میں مسلمان علاقوں کے باشندوں کو نمائندگی دینے کا خیال پیش کیا۔ اس ضمن میں انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار ''اتحاد اسلام،، کے عنوان کے تحت ایک مضمون میں کیا جو عبرت ۲۷ جون ۱۸۷۲ء میں شائع ہوا۔

برنارڈ لیوس لکھتے ھیں کہ ''ناسق کمال نے حریت اور وطن کے دو نظریات پیش کئے لیکن وہ اپنی پرجوش وطن پرستی اور لبرل ازم کے باوجود ایک مخلص اور سچے مسلمان تھے اور اگر چہ انھوں نے وطن کی اصطلاح استعمال کی لیکن اس سے ان کی مراد اسلامی مملکت اور عثمانی مملکت ہے۔،،(۱)

پروفیسر عبدالکریم (جولیس) جرمانوس نے اپنی کتاب ''ترکوں کی اسلامی خدمات،، میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ وہ لکھتے ھیں کہ:

''ناسق کمال آج کل کے معنوں میں قوم پرست نہیں تھے بلکہ ایک عثمانی وطن پرست تھے۔ وطن کے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ مسلمان ترکوں

1- The Emergence of Modern Turkey P. 138

کی سلطنت قائم ہو۔ پچھلے زمانے میں جس طرح اسلام کی راہ میں جانبازی کی بدولت اسلام کو عروج نصیب ہوا تھا وہ انہیں "مستقبل کے متعلق بھی ہمت دلاتا تھا۔ بہ الفاظ دیگر ترکی قوم پرستی کا مقصد تھا کہ بیسویں صدی کے یورپ کے اسلحہ اور طریقوں سے کام لے کر اسلام کا احیاء کیا جائے۔"

ادب سے متعلق نامق کمال کے نظریات کو مختصر طور پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ ترکی زبان کو سادہ بنانا چاہتے تھے، عربی اور فارسی کی نامانوس ترکیبوں کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے لیکن عربی اور فارسی کو ترکی زبان کے لئے ایک قوت قرار دیتے تھے۔ وہ ادب کو زندگی میں تبدیلی لانے کا ایک موثر ذریعہ سمجھتے تھے۔ وہ ترکی زبان کو عربی رسم الخط میں لکھے جانے کی خامیوں سے واقف تھے لیکن عربی رسم الخط کو ترک کرکے لاطینی رسم الخط اختیار کرنے کے حق میں نہیں تھے۔

قمری مہینے اور فلکیاتی حساب

یوسف مواہب فاخوری

(ترجمہ ۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود)

ملت اسلامیہ کا یہ ایک قابل توجہ مسئلہ ہے اس مسئلے پر مزید بحث و تمحیص کی ضرورت ہے ۔ اس مسئلے کا ایک پہلو عمرانی ہے اور دوسرا دینی ۔ ان دونوں پہلوؤں کو بیک وقت ملحوظ خاطر رکھ کر غور کرنے سے ہی کوئی ایسا نتیجہ برآمد ہوسکتا ہے جو اقرب الی الصواب اور پوری ملت کے لئے قابل قبول ہو۔ اس موضوع پر اگر کوئی صاحب طبع آزمائی کرنا چاہیں تو فکر و نظر کے صفحات میں ان کی تحریر کا خیر مقدم کیا جائے گا ۔ (ایڈیٹر)

* * * *

ذیل کا مقالہ بیروت کے مشہور علمی و دینی مجلے الفکر الاسلامی کے جمادی الاولی ۱۳۹۳ھ کے شمارے میں " الشهور العربیه و ضرورة اعتماد الحساب الفلکی فی تحدیدها " کے عنوان سے شائع ہوا تھا ۔ اسلامی ممالک میں آج کل جہاں سیاسی اتحاد کے رجحانات قوت پکڑ رہے ہیں وہاں دینی مسائل میں وحدت پر بھی اظہار خیال عام ہو گیا ہے ۔ ان میں سے ایک مسئلہ توقیت اور تقویم کا بھی ہے ۔ اس ضمن میں مسلمان اب مباحث سے گذر کر عملی اقدامات کی منزل تک آپہنچے ہیں ۔ الجزائر میں الملتقی السابع للتعرف علی الفکر الاسلامی منعقدہ ۱۰ - ۲۳ جولائی ۱۹۷۲ء میں الجزائر کے وزیر تعلیم نے تاریخ اسلام

میں سائنس اور مذہب میں جو قریبی رابطہ رہا ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ جب مسلمانوں کو نمازوں کے اوقات معلوم کرنے کی ضرورت پیش آئی تو گھڑی ایجاد ہوئی ۔ آج روزے اور عید کے لئے چاند کے دیکھنے کا جو مسئلہ ہر سال پیش آتا ہے اس کے لئے ہم سائنس کی ایجاد سے فائدہ اٹھائیں تو یہ اسلام کے اس اصول کے عین مطابق ہوگا کہ سائنس اور مذہب میں تصادم نہیں ۔ انہوں نے کہا کہ مطلع ابر آلود ہو یا کسی وجہ سے چاند دیکھنا ممکن نہ ہو اور حساب کی رو سے افق پر چاند موجود ہو تو اسے تسلیم کرلینا چاہیئے اور آنکھ سے چاند دیکھنے پر اصرار نہ ہونا چاہیئے (تفصیل کے لئے دیکھیئے ماہنامہ "محدث" لاہور جلد ۳ ۔ عدد ۱۲ ص ۱۲)

اسی سلسلے میں کویت میں مسلم وزرائے اوقاف کی کانفرنس ہوئی جس میں وہ اس فیصلے پر پہنچے کہ چاند کی گردش کے حساب کو ماہرین فلکیات پر چھوڑ دیا جائے اور علمی وثوق کے ساتھ جو تقویم وہ تیار کریں اس پر عمل کیا جائے ۔ (ایضاً) حال ہی میں ان کی تجاویز کو عملی جامہ پہنانے کے لئے رابطة العالم الاسلامی نے مارچ ۷۸ء میں جدہ میں مختلف ماہرین کی ایک کانفرنس بلائی اس میں جامعہ قاہرہ کے شعبہ علوم فلکیات کے سربراہ ڈاکٹر محمد جمال الدین آفندی کو شرکت کے لئے خصوصی طور پر بلایا گیا ۔ اس کانفرنس میں توقیت اور تقویم کے مختلف مسائل زیر بحث آئے جن کی تفصیل اخبار العالم الاسلامی کے ۱۸ مارچ ۱۹۷۸ء کے شمارے میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے اس کانفرنس میں جو قرار دادیں منظور کی گئیں ان میں سے دو اس موضوع پر بے حد اہم ہیں ۔

(۱) توقیت کے بارے میں یہ تجویز ہوا کہ گرینچ کے بجائے عالم اسلامی کے لئے مرکزی توقیت مکہ مکرمہ کو قرار دیا جائے کیونکہ یہ عملی طور پر شمالاً جنوباً اور شرقاً غرباً زمین کے عین وسط میں ہے جبکہ گرینچ کو یہ مرکز

قرار دینے کی وجہ سے عالم اسلام کو سینڈرڈ ٹائم میں تفاوت کی جو دقتیں پیش آتی ہیں اس سے ان کا ازالہ ہوسکے گا۔

(۲) اس سلسلے میں بے حد اہم قرارداد کانفرنس کے فقہی شعبہ کی تھی جس میں عالم اسلام کے چیدہ علماء و فقہا شرکت کر رہے تھے۔ اس قرارداد کا متن درج ذیل ہے۔

اذا ثبتت رؤية الهلال شرعا في بلد اسلامي في رمضان او في شوال و حكم بثبوتها حاكم شرعي لزم الصوم في رمضان والافطار منه في شوال بجميع البلادالاسلامية الاخرى و هذا موافق لما عليه المذاهب الاربعة۔

جب رمضان میں یا شوال میں کسی اسلامی شہر (ملک) میں شرعی طور پر رؤیت ھلال ثابت ہوجائے اور شرعی حاکم اس کے ثبوت کا فیصلہ دے دےتو دوسرے تمام اسلامی شہروں (ملکوں) میں رمضان میں روزے اور شوال میں روزے کا افطار لازمی ہو جاتا ہے۔ یہ (رائے) مذاہب اربعہ کے عین موافق ہے۔

جامعہ ازہر کے کلیۃ الشریعہ میں شرعی فلکیات کی مجلس نے بھی ایک فتوی میں اس کی تصدیق کی کہ اس بات کا شرعی طور پر اور فلکیاتی حساب کی رو سے امکان موجود ہے کہ اسلامی مہینوں کی پہلی تاریخوں میں تمام اسلامی حکومتوں میں وحدت قائم کردی جائے۔

رابطہ عالم اسلامی نے اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے رمضان ۱۳۹۳ھ سے مکہ مکرمہ میں ایک رصدگاہ کی تنصیب کے آغاز کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کی تکمیل میں آٹھ مہینے لگیں گے اور اس پر ایک لاکھ چالیس ہزار ریال صرف ہوں گے۔

اس وقت جب کہ عالم اسلامی اپنے اتحاد کے لئے مختلف سطحوں پر کوشش کر رہا ہے ایسے عملی اقدامات اس اتحاد کی امید کو بے حد تقویت دیتے ہیں۔

تاہم پاکستان میں رؤیت ہلال کے مسئلے پر بات اتنی صاف نہیں ہے جتنی بلاد عربیہ میں معلوم ہوتی ہے۔

رؤیت ہلال کے مسئلے پر حنفی مسلک کے اعتبار سے نہایت جامع اور مختصر بحث مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ کے رسالے رویت ہلال (ادارۃ المعارف کراچی ۱۳۸۰ھ) میں موجود ہے۔ رسالہ کا اصل مسودہ ۱۳۶۰ھ میں لکھا گیا تھا۔ ظاہر ہے اس عرصے میں بہت سے نئے مسائل و مباحث سامنے آئے ہیں لیکن عام طور پر پاکستانی علماء کا مسلک کم و بیش اب تک وہی رہا ہے۔

رؤیت ہلال کے بارے میں اجمالی طور پر مسائل دو ہیں۔ اولاً رؤیت ہلال کے سلسلے میں کیا آلات جدیدہ سے مدد لی جاسکتی ہے۔ دوسرے کیا تمام عالم اسلامی میں ایک ہی دن عید ادا کرنے کا شرعی امکان، جواز یا وجوب موجود ہے۔

مفتی صاحب نے یہ وضاحت کرتے ہوئے کہ مسئلہ ہلال کے وجود کا نہیں بلکہ رؤیت کا ہے، آلات جدیدہ سے مدد لینے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اسلامی اصول مجروح نہ ہوں۔ یہ اجازت بہر حال کچھ زیادہ معنی خیز نہیں کیونکہ جب مسئلہ چاند کو آنکھوں سے دیکھنے کا ہے، وجود ہلال کا نہیں تو آلات سے مدد کس سلسلے میں لی جائے گی۔ مزید برآں مفتی صاحب نے وضاحت بھی کردی ہے کہ ریاضی کے حسابات اور آلات رصدیہ کے نتائج یقینی بھی نہیں (ص ۳۰) جو بات قابل توجہ ہے وہ ہے مفتی صاحب کی یہ بحث کہ ریاضی اور فلکیات کے حسابات کی باریک بینیاں ہر شخص کی سمجھ میں آسانی سے نہیں آسکتیں اس لئے شریعت اسلام کی سہولت اور یکسانیت پسندی کا مقتضاء یہی تھا کہ عام آدمی کو ان کا پابند نہ کیا جائے (ص ۲۷)۔ انھوں نے بڑی وضاحت سے بتایا کہ شمسی مہینے اور تاریخیں آلات رصدیہ کے بغیر معلوم

نہیں ہوسکتے تھے۔ عام آدمی کے لئے ان کا جنتری بے حد دشوار تھا لیکن آج جو سہولت اس میں نظر آتی ہے اس کی وجہ مفتی صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ "یہ سب چیزیں آج بہت عام ہوجانے کے سبب شہروں سے گذر کر دیہات تک پھیل گئی (کذا) اس لئے اس کی دشواری کا احساس نہ رہا" (ص ۲)۔

اگر آلات رصدیہ کے ذریعے قمری مہینوں کی تاریخوں کا تعین بھی ہوجاتے اور ابلاغ عامہ کے ذرائع سے ان کا علم بھی عام ہوجائے تو کیا شریعت اسلام کی سہولت اور یکسانیت پسندی کا تقاضا نہیں ہوگا کہ آلات جدیدہ سے مدد لے کر توقیت و تقویم میں یکسانیت پیدا کی جائے۔ ہاں نفسیاتی طور پر اسے قبول کرنے میں کچھ دیر لگے گی اس کے لئے شریعت میں تدریج کا اصول موجود ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے۔ وحدت کا۔ مفتی صاحب نے اول تو اس کی ضرورت سے ہی انکار کیا ہے کیونکہ رمضان اور عیدین تہوار نہیں بلکہ عبادات ہیں۔ اس لئے وحدت و یکسانیت کی فکر کی ضرورت نہیں (ص ۳۹) ان کے نزدیک یہ وحدت ناممکن بھی ہے کیونکہ اگر عید کا ایک ہی دن منانا کوئی امر مستحسن ہے تو پھر سارے عالم کے مسلمانوں کو ایک ہی دن عید منانی چاہئیے" (ص ۳۹) جو آج کے دور میں ممکن نہیں۔ آخر میں وہ بہر حال اس بات سے ضرور متفق ہوگئے ہیں کہ اگر پورے ملک میں ایک ہی دن عید منانے کا فیصلہ کرنا ہی ہے تو اس کی جائز صورت کے لئے کچھ شرطیں ہیں (ص ۴۴ و ما بعد)۔ اس جواز کی تفصیل میں انھوں نے ضلع وار ہلال کمیٹیوں کے انعقاد کی تجویز پیش کی ہے جس کا افسر صدر مملکت کا قائم مقام متصور ہو "کیونکہ صدر مملکت کے سوا کسی عالم یا افسر کا فیصلہ پورے ملک کے لئے واجب التعمیل نہیں ہوسکتا" (ص ۴۷) اس کی دلیل میں انھوں نے فتح الباری شرح بخاری کتاب الصوم کا یہ اقتباس نقل کیا ہے۔

وقال ابن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الا لاهل البلد الذی ثبتت فيه الشهادة الا ان يثبت عند الامام الاعظم فيلزم الناس كلهم لان البلاد فی حقه كالبلد الواحد اذ حكمه نافذ فی الجميع -

امام ابن ماجشون فرماتے ہیں ان کی شہادت صرف اس شہر کے لئے لازم ہوگی جہاں یہ ثابت ہوئی ہے - الا یہ کہ شہادت سربراہ ملک کے سامنے ثابت ہو اس صورت میں یہ تمام لوگوں کو لازم ہوگی کیونکہ امام کے لئے تمام شہر ایک شہر کے حکم میں ہیں کیونکہ اس کا حکم ان تمام میں نافذ ہے -

اس اقتباس سے دو چیزیں سامنے آتی ہیں ایک تو یہ کہ اگر کسی علاقے میں سیاسی وحدت قائم ہو تو جغرافیائی حدود کچھ بھی ہوں اس میں وحدت عید و رمضان لازمی ہے - دوسرے جب ایک شہر کی رؤیت کی شہادت دوسروں کے لئے لازمی ہے تو معلوم ہوا کہ مسئلہ رؤیت کا نہیں ظہور ہلال کا ہے - کیونکہ اگر رؤیت لازم ہو تو ہر ایک کے لئے چاند دیکھنا لازمی ہوگا اور اس کی شہادت لزوم رویت کے لئے کافی نہیں - ظاہر ہے شہادت رویت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہلال موجود ہے اور اسی ثبوت کی بنا پر احکام مرتب ہوتے ہیں -

فتوی ہمارا منصب ہے نہ مقصود - ذیل میں جس مضمون کا ترجمہ پیش کیا جارہا ہے اس میں اس مسئلے پر علمی انداز سے روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ امکان ثابت کیا گیا ہے کہ ظہور ہلال کے باوجود بعض اوقات اس کی رویت نہیں ہو پاتی - اس سے عملی طور پر جو دقتیں پیش آتی ہیں ان کی بنا پر تجویز کیا گیا ہے کہ ثبوت ہلال کے لئے آنکھ سے دیکھنے پر اصرار نہ کیا جائے - شرعی طور پر اس تجویز کے جو نتائج نکلتے ہیں وہ ہمارے علماء اور فقہاء کے لئے توجہ طلب ہیں - دیگر ممالک اسلامیہ کے علماء نے اس طرف

توجہ دے کر اپنی علمی اور دینی ذمہ داریوں سے عہدہ بر آھونے کی کوشش کی ہے۔ کیا ہم یہ خواہش کرنے میں حق بجانب نہیں کہ جس وقت عالم اسلامی میں توقیت و تقویم کی وحدت کے لئے مکہ مکرمہ میں رصدگاہ قائم کی جارہی ہے ہم پاکستان میں بھی اس مسئلے پر بحث و تمحیص کے ذریعے غور و فکر کے مواقع فراہم کریں۔

مترجم۔

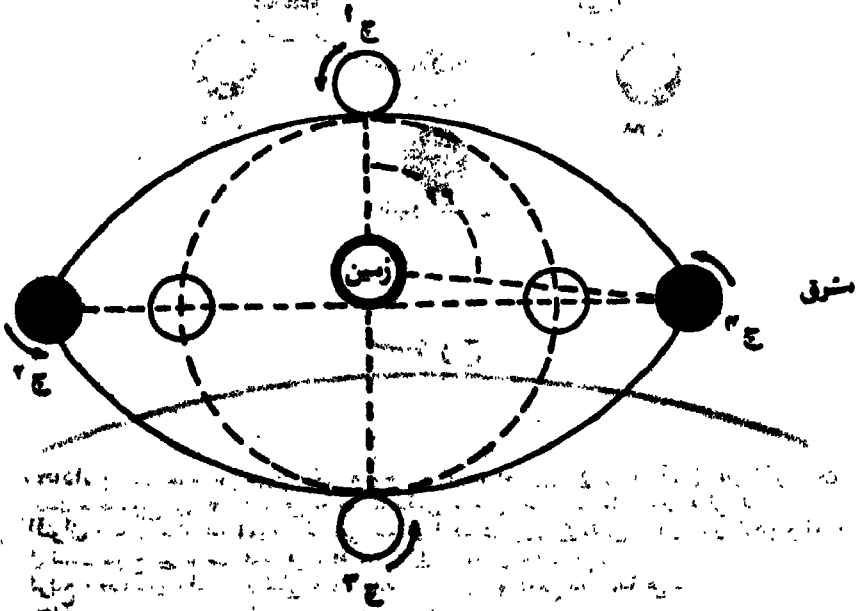
———

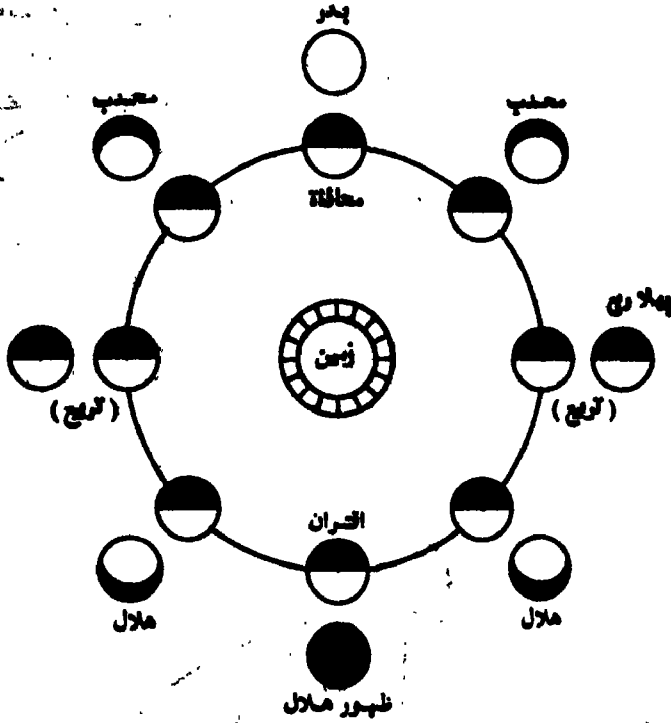
رمضان المبارک کی پہلی تاریخ نیز عربی مہینوں کی پہلی تاریخوں کے تعین کے سلسلہ میں رویت ہلال کا مسئلہ ہر سال شدت اختیار کر جاتا ہے کیونکہ ان مہینوں میں رویت ہلال کا تعلق روزوں اور دیگر تہواروں اور عیدوں سے ہے۔ عموماً رویت ہلال کے بارے میں جن بحثوں، قیاس آرائیوں اور پیش گوئیوں کا سلسلہ چل پڑتا ہے اس سے لوگوں میں یہ یقین عام ہو چلا ہے کہ عربی مہینوں کی پہلی تاریخوں کا تعین نہایت ہی مشکل اور محال کام ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ ظہور ہلال کا حساب اور اس کے طلوع و غروب کے اوقات کا تعین خاصا مشکل مسئلہ ہے جس کے لئے علم فلکیات سے آگاھی نہایت ضروری ہے کیونکہ چاند کا طلوع و غروب زمین کی حرکت اور محوری گردش کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ چاند کی اپنی حرکت و گردش کا نتیجہ ہے جو زمین اور سورج کی کشش کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ اور مزید

یہ کہ زمین کے گرد چاند کی گردش ہر لحاظ سے بے قاعدہ ہے(۱) - (مثلاً صعود مستقیم اور میلان . . . وغیرہ) تاہم جدید علم فلکیات نے ان تمام مشکلات پر قابو پالیا ہے - آج کا علم فلکیات ظن اور اندازے کو نہیں بلکہ واضح ترین حقائق کو اپنے حساب کی بنیاد بناتا ہے - اس مسئلے میں خلفشار اور عدم اعتماد کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہم مہینے کی پہلی تاریخ کے تعین کے لئے رویت ہلال اور اس کی گواہی پر انحصار کرتے ہیں - یعنی جب سورج کے غروب ہونے کے بعد کسی علاقے میں ہلال کو آنکھوں سے دیکھ لیا جائے تب اس رویت کی بنیاد پر اگلے دن کو مہینے کا پہلا دن قرار دیا جاتا ہے اور اگر سورج کے غروب کے بعد رویت ہلال ثابت نہ ہو تو مہینے کی پہلی تاریخ کو ظہور ہلال کے وقت سے تیسرے روز تک ملتوی کردیا جاتا ہے۔

یہ مسلمہ امر ہے کہ چاند کے مہینے سے مراد وہ وقفہ یا مدت ہے جو دو محاقوں (چاند نظر نہ آنے والی مدتوں) کے درمیان یعنی ایک محاق سے دوسرے محاق تک یا دو ''اقترانوں،، (سورج اور چاند کا ایک دوسرے کے قریب آ جانا)

(۱) چاند زمین کے گرد باقاعدہ گول دائرے میں گردش نہیں کرتا بلکہ ایک قسم کا بیضوی دائرہ بناتا ہے - مزید یہ کہ جیسا کہ شکل سے ظاہر ہوتا ہے اپنی گردش کے دوران ج۳ سے ج۱ اور ج۲ کی طرف گردش کے وقت چاند زمین کے قریب ہوتا ہے اس لئے اس کی رفتار بھی تیز ہوتی ہے لیکن ج۲ سے ج۳ اور ج۴ کی طرف گردش کے وقت یہ زمین سے دور ہوتا ہے اس لئے رفتار بھی سست ہوتی ہے (مترجم)

کے درمیان یعنی ایک اقتران سے آئندہ اقتران کے مابین واقع ہے۔ اور ایک اقتران — چاند اور سورج کا اقتران — اس وقت مکمل ہوتا ہے جب دونوں اجرام فلکی یعنی چاند اور سورج ایک ہی خط طول پر واقع ہوتے ہیں(۲) اس اقترانی گردش کی لمبائی کا اوسط یعنی ایک اقتران سے دوسرے اقتران تک

(۲) چاند کے ان مختلف مدارج کو مندرجہ ذیل شکل کے ذریعے واضح کیا جاتا ہے۔ اس شکل میں اندرونی دائرے میں چاند کی وہ شکلیں دکھائی گئی ہیں جو سورج کی روشنی پڑنے سے فضا میں نظر آتی ہیں اور باہر کی جانب وہ حالتیں دکھائی گئی ہیں جو زمین سے نظر آتی ہیں۔

محاذاۃ: جب چاند اور سورج ایک ہی خط پر ایک دوسرے کے مقابل آجاتے ہیں لیکن زمین کی نسبت چاند سورج سے دور ہوتا ہے یہ صورت مکمل چاند کے ظہور کی حالت میں ہوتی ہے۔
اقتران: جب چاند اور سورج ایک ہی خط پر ایک دوسرے کے مقابل آجاتے ہیں لیکن چاند زمین کی نسبت سورج سے قریب ہوتا ہے۔ یہ ہلال کے ظہور کی حالت ہے۔
تربیع: فضا میں ایک یا دو نقطے جہاں چاند سورج سے ۹۰ درجے دور رہتا ہے۔
محدب: جس میں چاند کا زیادہ حصہ روشن نظر آتا ہے۔ (مترجم)

کی دوسالی مدت کی پیمائش ۲۹ دن ۱۲ گھنٹے اور ۴۴ منٹ ہے(۲)۔ محاق (تاریک وقفہ) اس وقت واقع ہوتا ہے جب چاند نہ دن کو نظر آتا ہے نہ رات کو اور یہ وقفہ ''اقتران،، یا ''ظہور ہلال،، کی حالت میں تکمیل پذیر ہو جاتا ہے۔

''ظہور ہلال،، کے روز اس کے آنکھوں سے نظر نہ آنے کی وجہ اس کی وہ ظاہری حالت ہے جس میں وہ سورج سے ملا ہوتا ہے۔ یعنی اس نقطے سے بالکل جڑا ہوا جس پر سورج اس وقت آسمان میں واقع ہوتا ہے جب کہ چاند افق پر ہوتا ہے۔ اس وقت چاند اپنے تاریک نصف کرہ کے ساتھ جو سورج کی شعاعوں کی اوٹ میں ہوتا ہے زمین کی جانب ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک دن یا دن کے کچھ حصے میں چاند نظر نہیں آتا۔ ظہور ہلال کے وقت سے دوسرے دن اقتران کی گھڑی میں چاند سورج ڈوبنے کے بعد بہت تھوڑی دیر کے لئے باریک ہلال کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چاند کے روشن محدب حصے کا رخ اس نقطے کی طرف ہوتا ہے جہاں سورج افق کے نیچے واقع ہوتا ہے۔ روزانہ کی معمول کے مطابق رفتار کی وجہ سے چاند مغربی افق میں سورج کے غروب کے کچھ دیر بعد ڈوب جاتا ہے۔

دوسرے دن بعینہ یہی حالت رہتی ہے البتہ اس کا روشن حصہ بڑھ جاتا ہے یہاں تک کہ ہمیں مکمل نصف دائرے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ پھر دنوں کے گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ کم ہونا شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ بھی مشرق سے سورج کے ساتھ ہی طلوع ہوتا ہے اور اس طرح محاق (چاند نظر

---

(۲) اس گردش کو فلکیات کی اصطلاح میں (Synodical Revolution) کہتے ہیں۔ اس کی مدت ۲۹ روز ۱۲ گھنٹے ۴۴ منٹ اور ۲۰۸ سیکنڈ ہے۔ چاند کی اصلی گردش جسے سیاری گردش (Sideral Revolution) کہتے ہیں کے حساب سے چاند کی محوری گردش ۲۷ روز ۷ گھنٹے ۴۳ منٹ اور ۱۱۰۰ سیکنڈ میں مکمل ہوجاتی ہے۔ لیکن زمین کے اعتبار سے گردش کے مکمل ہونے کا حساب ایک اقتران سے دوسرے اقتران تک لگایا جاتا ہے۔ جب کہ چاند دوبارہ افقی حالت میں نظر آتا ہے۔ چاند اور زمین کے خصوصی محل وقوع کی وجہ سے تقریباً دو روز کا فرق پڑجاتا ہے (مترجم)۔

نہ آنے والی مدت) کے باعث بعض اوقات وہ غائب ہوجاتا ہے اور ہم اسے دیکھ نہیں سکتے۔

اس کے اگلے روز چاند اپنے طلوع و غروب کے معمول کے اوقات سے تقریباً پچاس منٹ بعد طلوع اور غروب ہوتا ہے۔ جہاں تک ظہور ہلال کے روز اس کے آنکھوں سے اوجھل رہنے کا مسئلہ ہے تو اس کا سبب مختلف جغرافیائی علاقوں اور عروض بلد میں کرہ ارض کے نقاط کا اختلاف ہے تاہم چونکہ اجرام فلکی میں چاند زمین سے سب سے زیادہ قریب ہے اور اس قربت کے علاوہ آج کے خلائی اور ایٹمی دور میں سائنس کی ترقی نیز سائنٹفک حساب کی ژرف بینی وہ اہم اسباب ہیں جن کی بنا پر ہم چاند کے متعلق حسابات میں نہایت ہی عمدہ سائنٹفک نتائج پر پہنچ سکتے ہیں۔ ظہور ہلال کے وقت کا تعین، اس کا سورج سے اقتران اور چاند کا سورج کے غروب کے بعد کسی بھی جگہ باقی رہنے کے وقفہ کے حساب کا شمار اب ان خصوصی اور خالص سائنٹفک مسائل میں ہوتا ہے جو ہر قسم کے شک اور ابہام سے بالا ہو چکے ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی جگہ سورج کے غروب سے قبل چاند کا ظہور محض تھوڑی دیر کے لئے ہو جائے اس حالت میں افق پر شفق کی تیز روشنی یا بادلوں کی موجودگی یا چاند کے سورج کے غروب سے تھوڑے وقفہ قبل ڈوب جانے کی وجہ سے چاند کا نظر آنا مشکل ہوجاتا ہے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں شرع کا حکم کیا ہے۔

گویا حساب کے لحاظ سے تو چاند کا ظہور ثابت ہے لیکن مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر رویت ہلال (آنکھوں سے) مشکل ہے اس صورت میں چاند کے ظہور کے بعد کے دن کو گذشتہ مہینے کا دن شمار کیا جائے یا نئے مہینے کا پہلا دن؟

ایسے حالات میں نہایت غور و فکر کی ضرورت ہے تاکہ بڑی غلطیاں

نادر نه هوں۔ ایسی غلطیوں کے بار بار ہونے کی وجہ سے اسلامی اور عربی ممالک علوم و فنون کی ترقی کے مقابلے کے ضمن میں تنقید کا ہدف بنتے ہیں۔ جو لوگ علوم ریاضی اور فلکیات اور ان کی تفصیلات کی افادیت کے منکر ہیں وہ جدید علوم اور ان کی وجہ سے آئے دن انسانیت کو پیش آنے والی ہر نئی (مفید) چیز کے بھی منکر ہیں۔

آخر هم نماز کے اوقات کے اندازے کے لئے حساب پر کیوں اعتماد کرتے ہیں ؟ نماز فجر کا وقت مقرر کرنے کے لئے یہ دیکھنا کس کے لئے ممکن ہے کہ سورج کا قرص اس طرح واقع ہو کہ سفید شفق کے ظہور کے وقت اس کا مرکز مشرقی افق سے ۱۸ درجے کے قریب نیچے ہو؟

کیا ہم عصر کی نماز کا وقت مقرر کرنے کے لئے عام حساب سے فائدہ نہیں اٹھاتے ؟ کیا ہم عشاء کی تعیین کے لئے حساب کا استعمال نہیں کرتے،،

آخر کیا وجہ ہے کہ ہم مذکورہ عبادات کے لئے تو حساب اور فلکیات کے قوانین کے مطابق چلتے ہیں لیکن قمری مہینوں کی پہلی تاریخوں کے لئے علم سائنس اور حساب سے مطابقت کرنے میں ہچکچاتے ہیں (۳)۔

کیا یہ ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم جدید علوم سے مدد لیں تاکہ اختلافات اور جھگڑوں کو ختم کرکے ہم صحیح حالات پیدا کرسکیں اور ان لایعنی بحثوں کو ختم کر سکیں۔

ظہور ہلال کے روز سورج کے ڈوبنے کے بعد نئے ہلال کے اثبات کے لئے آنکھوں سے چاند دیکھنے پر انحصار کا طریق ہمیشہ جھگڑے پیدا کرتا ہے

---

(۳) آئین کمیشن کی ۱۹۶۱ء کی رپورٹ میں کمیشن کے ارکان کی نظر بھی اس پہلو کی طرف گئی تھی۔ انہوں نے لکھا تھا ''نئی نسل کے مذہب سے دل برداشتہ لوگ،، مذہب کی بے معنویت کی مثال کے طور پر علماء کے اس رویے کو پیش کرتے ہیں کہ ظہور ہلال کے سلسلے میں تو علماء محکمہ موسمیات و فلکیات کے حسابات پر اعتراض کرتے ہیں لیکن سحری اور افطاری کے اوقات کے تعین میں انہی کے حسابات پر عمل کرتے ہیں،، ص ۱۲۰ (مترجم) Report of the Constitution Commission Pakistan 1961 (Karachi Govt. Press, 1962), p. 120

اور شبہ تاریخی اختلافات کی وجہ بنا رہا ہے۔ اس حالت کو ختم کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ظہور ہلال کے بارے میں ہم فلکیات کے حساب پر اعتماد کریں اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ ہم آنکھوں سے رویت ہلال کی شرط کو نظر انداز کردیں کیونکہ آنکھ اکثر خطا کرتی ہے جیسے بادلوں کی موجودگی کی وجہ سے چاند واضح طور پر نظر نہیں آتا۔ اس طرح سورج سے پہلے چاند کا ڈوب جانا خواہ وہ بے حد قلیل وقفہ سے ہو یا اس کا سورج کے بعد محض تھوڑے وقفہ تک باقی رہنا۔ یہ اور ایسے بہت سے اسباب ہیں جن کی وجہ سے چاند کا دکھائی دینا مشکل یا محال ہوجاتا ہے۔ اور انہی کی بنا پر دو ہمسایہ ملکوں میں بھی اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور کبھی کبھی یہ اختلاف ایک روز سے بھی زیادہ اور بعض اوقات تین روز تک کا ہو جاتا ہے۔

ظہور ہلال کے روز اس کی رویت کے لئے سورج کے غروب کے بعد چاند کو آنکھوں سے دیکھنا تمدن کی اس ترقی سے مطابقت نہیں رکھتا اور نہ ہی اس سے کوئی یقینی نتیجہ نکلتا ہے۔ ہم اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے کہ ہم اس بارے میں جدید علوم اور سائنس پر اعتماد کریں اور ان فرزندان اسلام سے جنھوں نے ان علوم میں کامیابی حاصل کی ہے اس میں مدد طلب کریں کہ وہ اس فریضے کو ادا کریں۔ یہ ان کے لئے کوئی مشکل کام نہیں ہے۔

ہم آج ایسے دور میں ہیں جس میں خلا کی دور دراز وسعتوں اور گہرائیوں کو ناپ لیا گیا ہے۔ انسان کے قدم چاند کی سطح پر اپنے نقش چھوڑ چکے ہیں۔ اس نے اپنی فکر کے ذریعہ بعید ترین ستاروں کی سیر کرکے ان کی خصوصیات و حالات کا مطالعہ کر لیا ہے۔ اس نے مصنوعی سیارے فضا میں اڑائے ہیں اور انہیں زہرہ سیارے کی سطح پر اتارنے میں کامیاب ہو چکا ہے۔ (اب مشتری کی جانب پرواز کر رہا ہے۔) ان تمام کامیابیوں کے بعد یہ کسی طرح نہیں جچتا کہ ہم اب بھی اس پر اصرار کریں کہ چاند کی رویت محض آنکھوں سے دیکھنے کے بعد ہی ہونا چاہئے۔ بہترین طریقے

اور عالمگیر یکسانیت کے اعتبار سے مفید ترین صورت یہی ہے کہ ہم فقط ظہور ہلال کے وقت پر اعتماد کریں اور محض آنکھوں سے رویت ہلال کی شرط کو نظر انداز کردیں۔

دوسرے الفاظ میں جب بھی ہجری مہینے کے آخری ایام میں سورج کے ڈوبنے سے پہلے یا ذرا دیر بعد اِس مہینے کے ہلال کے ظہور کا علم سائنسی بنیاد پر ہوجائے خواہ رویت ہلال کے عدم امکان یا اشکال کے کتنے ہی سوانح ہوں یا ہلال سورج کے غروب سے قبل خواہ تھوڑے ہی وقفے سے غروب ہو جائے ان تمام سوانح کے باوجود مذکورہ صورت حال میں اگلا دن مہینے کا پہلا روز شمار ہوگا کیونکہ یہ صورت ظہور ہلال کے حقیقی اور علمی حساب پر مبنی ہے۔

جب تک کم از کم ایک سال کے موسموں اور تہواروں کے پیشگی تعین کے لئے قمری مہینوں کی پہلی تاریخیں مقرر کرنے کے لئے جدید علم حساب پر اعتماد نہیں کیا جاتا اس وقت تک عربی اور اسلامی ممالک میں وحدت قائم نہیں ہوسکتی۔ اگر حساب پر اعتماد کرلیا جائے تو وحدت واضح طور پر عمل میں آئے گی اور ساری دنیا کے مسلمان ایک ہی دن روزہ رکھنے اور ایک ہی دن عید منانے لگیں گے۔

اس کے علاوہ جدید علوم سے ہم آہنگی اور سہولت پسند شریعت سے وابستگی تمام جھگڑوں کا خاتمہ کرکے ان لوگوں کا منہ بند کردے گی جو ہمیں طعنہ دیتے ہیں کہ ہم ترقی و تمدن کے سفر میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو یہ جھگڑے ہر قمری مہینے کے شروع میں اسی طرح اٹھتے رہیں گے اور مسلمانوں کے لئے باعث خلفشار و انتشار بنے رہیں گے۔

تعارف و تبصرہ

داعیان اتحاد اسلامی اور قرآنی زبان،

مصنفہ پروفیسر محمد حسن الاعظمی الازہری

کل صفحات ۲۷۰ قیمت درج نہیں۔

ملنے کا پتہ: الازہر پرنٹرز اینڈ پبلشرز لمیٹڈ ۱۳۷، گارڈن مارکیٹ کراچی

کتاب کے مرتب و مصنف جناب محمد حسن اعظمی پاکستان کے علمی حلقوں کی جانی پہچانی شخصیت ہیں۔ غالباً پاکستان کا ہر عربی داں موصوف اور ان کی تصانیف سے کسی نہ کسی حد تک واقف ہے۔ ان کے قلم سے اب تک کم و بیش سو کتابیں عربی اور اردو میں شائع ہوچکی ہیں۔ پاکستان اور علامہ اقبال کے بارے میں اعظمی صاحب نے خاصا مفید اور معلوماتی مواد شائع کیا ہے۔

اعظمی صاحب کی زیر تبصرہ کتاب چند متفرق مضامین کا مجموعہ ہے جو متعدد افراد کے قلم سے لکھے ہوئے ہیں۔ ابتدائی پانچ مضامین (جو غالباً مرتب اعظمی صاحب کے قلم سے ہیں) سید جمال‌الدین افغانی، مفتی عبدہ، شیخ طنطاوی جوہری، شیخ مصطفی المراغی اور شیخ مصطفی عبدالرزاق سے متعلق ہیں۔ یہ سب مضامین سوانحی نوعیت کے ہیں اور ان میں وہی واقعات درج ہیں جو ان بزرگوں سے متعلق دوسری تحریروں میں بھی مل جاتے ہیں۔ ان مضامین میں مصنف نے شیخ مصطفی‌المراغی، شیخ طنطاوی جوہری وغیرہ سے اپنی ملاقاتوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں مختلف لوگوں کے مضامین ہیں جن سے ان تمام کوششوں کی تفصیل معلوم ہوتی ہے جو جناب حسن اعظمی عربی زبان کی ترویج اور اتحاد عالم اسلامی کے لیے انفرادی یا جماعتی طور پر کرتے رہے

ہیں۔ اس سلسلہ میں بعض ایسے بیانات بھی ان مضامین میں پیش کیے گئے ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے اور وہ تاریخی اعتبار سے محل نظر معلوم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر علامہ طنطاوی جوہری، علامہ شبیر احمد عثمانی اور ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی تصانیف اور علمی مساعی کو جناب حسن الاعظمی صاحب کی تنظیم ''اتحاد عالم اسلامی'' کے شعبہ تالیف و ترجمہ کے کارناموں میں شمار کیا گیا ہے (صفحہ ۱۰۵)۔ ایک دوسری جگہ کہا گیا ہے کہ پاکستان میں اس وقت تک جتنی اسلامی و عربی تحریکیں سرگرم عمل رہی ہیں یا ہیں ان کا منبع یہی عالمی تنظیم ہے (صفحہ ۱۹۰)۔

بہ حیثیت مجموعی یہ ایک اچھی کتاب ہے اور خاص طور پر ان لوگوں کے لیے مفید ہے جو پاکستان میں عربی زبان کی تعلیم و اشاعت سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ عربی زبان کو پاکستان کی سرکاری زبان بنانے کے سلسلہ میں بھی اس کتاب میں اچھا مواد موجود ہے۔

(محمود احمد غازی)

— — — —

شرح خطبہ تبوک منظوم

از انوار صولت

شائع کردہ: انوار سنز، ۱۱۷۳ - بی رمنا ۶ - ۱ - ۳

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۰۲ - اسلام آباد

کاغذ عمدہ، کتابت و طباعت مناسب - صفحات ۱۱۲، قیمت دس روپے -

آنحضور صلعم کے خطبات میں خطبہ تبوک کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ خطبہ کل ۰۰ مختصر [illegible] مشتمل ہے۔ یوں تو آنحضور کے ارشادات اپنی پیغمبرانہ شان کی وجہ سے ہوتے ہی جوامع الکلم ہیں جو فی الواقع کوزے میں دریا بند کرنے کے مترادف کہے جاسکتے ہیں۔ لیکن خصوصیت

ہے اس خطبے کے اقوال اپنی معنویت کے اعتبار سے نرالی شان رکھتے ہیں۔ ایک جملے کے چند لفظوں میں معانی کا گنجینہ بند ہے۔ قل و دل کے مصداق ان کلمات کو ان کے مضمرات کے ساتھ سمجھنا ہرکس و ناکس کے بس کی بات نہیں۔ گذشتہ سال مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی صاحب نے اس خطبے کی شرح لکھی جو پہلے فکر و نظر میں بالاقساط شائع ہوئی بعد ازاں افادۂ عام کی خاطر ادارے نے اسے کتابی صورت میں بھی شائع کردیا۔ مولانا ہاشمی صاحب کی شرح کو دیکھ کر انوار صولت صاحب کے ذوق شاعری کو مہمیز ہوئی اور انھوں نے اس شرح کو نظم کرنے پر کمرہمت باندھی۔ ترجمہ بالخصوص منظوم ترجمہ کی دشواریوں کو وہ لوگ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جو اس کا تجربہ رکھتے ہیں۔ انوار صولت صاحب کی ہمت کو توفیق الہی سے تقویت ملی اور انھوں نے اس کام کو اتمام تک پہنچایا۔ صولت صاحب نے محض ترجمے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تسہیل مزید کے لیے تشریحی اضافے بھی کیے ہیں۔ جس جذبہ اخلاص اور دل کی لگن کے ساتھ انھوں نے یہ کام کیا ہے امید کہ اسے شرف قبول حاصل ہوگا اور وہ اس کے لیے عنداللہ اور عندالناس ماجور ہوں گے۔ عربی کے فقروں میں کہیں کہیں کتابت کی اغلاط رہ گئی ہیں۔

(شرف الدین اصلاحی)

اخبار و افکار

وقائع نگار

ڈاکٹر سید عبداللہ سابق پرنسپل پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور حال صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور نے "معجم مصادر اسلامی" کے نام سے ایک اہم علمی منصوبے کا پروگرام بنایا ہے جس میں جملہ علوم و فنون اسلامی کے مختلف موضوعات سے متعلق بنیادی معلومات درج ہوں گی۔ یہ ایک انتہائی اہم اور جامع منصوبہ ہے۔ جس سے طلبہ اور محققین کو اپنے کام میں بڑی مدد ملے گی۔ اس منصوبے کی تفصیلات ابتدائی طور پر ایک پمفلٹ کی صورت میں شائع کردی گئی ہے۔ اس پمفلٹ کے آخر میں "ابتدائی مجلس مشاورت" کے تحت کوئی ۳۲ آدمیوں کے نام ہیں۔ ان میں اکثر نامی گرامی لوگ ہیں مگر کام کے لوگ خال خال ہی نظر آئیں گے۔ آخر میں ایک اپیل بھی درج ہے کہ جو مزید حضرات اس حلقہ مشاورت میں شریک ہونا پسند فرمائیں انہیں اس فہرست میں بصد شکریہ شامل کرلیا جائے گا۔ نام چھپوانے کے شائقین اس دعوت پر یقیناً لبیک کہیں گے لیکن اہل اور کام کے آدمی اس طرح شاید ہی مل سکیں۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کی ہمت کو آفرین ہو کہ انھوں نے باوجود ضعف و پیرانہ سالی اس عظیم کام کا بیڑا اٹھایا ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں اس منصوبے کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے۔

گذشتہ مئی کی ۱۳ تاریخ کو مراکش میں عالم اسلام کے ممتاز عالم مفکر، سیاسی راہنما، مصنف اور داعی اتحاد عالم اسلامی جناب سید علال

الفاسی انتقال کرگئے۔ اناللہ واناالیہ راجعون۔ مرحوم مراکش کی مقبول سیاسی جماعت حزب الاستقلال کے صدر اور مراکش کی متعدد جامعات میں قانون کے پروفیسر تھے۔ یہ حزب الاستقلال وہی جماعت ہے جس نے مراکش کو فرانسیسی استعمار سے نجات دلائی تھی، آج کل یہ جماعت مراکش میں اسلامی نظام حکومت کے قیام کے لئے کوشاں ہے۔

علال الفاسی کو بچپن ہی سے سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا شوق تھا، چنانچہ چوبیس سال کی عمر تک وہ دو مرتبہ جیل جاچکے تھے۔ قید و بند کے علاوہ علال الفاسی کو کئی مرتبہ ملک بدر بھی کیا گیا، ان کی جماعت کو خلاف قانون قرار دیا گیا لیکن انھوں نے جدوجہد ترک نہ کی، بالآخر ان کی تیس سالہ جدوجہد کامیاب ہوئی اور مراکش ایک آزاد اسلامی مملکت کی حیثیت سے دنیا کے نقشہ پر ابھر کر رہا۔ حصول آزادی کے بعد فاسی نے اپنی سرگرمیوں کو مراکش میں اسلامی نظام حکومت کے قیام اور اتحاد عالم اسلامی کے عظیم مقاصد کے لئے وقف کردیا۔ اور اپنی بقیہ عمر تقریری اور تحریری طور پر ان مقاصد کے حصول کے لئے کوششیں کرنے صرف کردی۔

یونیورسٹیوں کے لیکچروں، عوامی تقریروں، پارلیمینٹری مباحثوں اور بین الاقوامی میدانوں میں پنجہ آزمائی سے لے کر اعلی علمی تصانیف کی تیاری، اسلامی ممالک کے طول طویل دوروں اور متعدد بین الاقوامی اسلامی تنظیموں کی رکنیت تک جو کچھ وہ کرسکتے تھے انھوں نے کیا۔ بہت سی کتابیں یادگار چھوڑیں۔ ان میں النقدالذاتی ، مقاصد الشریعة اور دفاع عن الشریعہ قابل ذکر ہیں۔ ان میں اول الذکر کتاب کے متعدد ابواب کا ترجمہ ''فکر و نظر،، میں شائع بھی ہوچکا ہے۔

علمی اور ثقافتی میدانوں کے ساتھ ساتھ فاسی نے سیاسی میدان میں بھی قابل ذکر کام کیا۔ وہ مختلف عرصوں میں مراکش کے وزیر قانون، وزیر اسلامی امور اور وزیر تعلیم رہے اور متعدد اصلاحات کو اپنی یادگار کے طور پر چھوڑ

گئے۔ مرحوم گذشتہ دس بارہ سال سے رابطہ عالم اسلامی کی مجلس تاسیسی کے رکن، مؤتمر عالم اسلامی کی کونسل کے رکن اور نہ جانے کن کن اسلامی اداروں کے سرپرست، رکن یا عہدیدار تھے۔ ان سب حیثیتوں میں وہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی خیر خبر رکھنے اور ان کے معاملات و مسائل کو سمجھنے کی خاطر دنیا کے دور دراز گوشوں میں بھی جایا کرتے تھے۔ اپنی وفات سے کچھ روز قبل وہ رومانیہ کے مسلمانوں کے حالات کا جائزہ لینے کے لئے بخارسٹ گئے تھے کہ ان کی وفات کا حادثہ فاجعہ رونما ہوگیا۔

— — — —

گذشتہ دنوں ہمارے ملک کے ممتاز مبلغ اسلام اور مفکر مولانا فضل الرحمان انصاری انتقال کرگئے۔ موصوف علی‌گڑھ یونیورسٹی کے فارغ التحصیل اور کراچی یونیورسٹی سے فلسفہ کے پی ایچ ڈی تھے۔ جدید تعلیم یافتہ حضرات کو اساسیات اسلامی کی تبلیغ و تعلیم کا خاص ملکہ اللہ تعالی نے مرحوم کو عطا فرمایا تھا۔ ڈاکٹر انصاری نے ملک اور بیرون ملک خصوصاً افریقہ اور لاطینی امریکہ میں وسیع پیمانہ پر تبلیغی کام کو منظم کیا تھا۔ وہ بیرونی ممالک میں قائم شدہ اسلامی مشنوں کے وفاق کے بھی سربراہ تھے اور اس حیثیت میں متعدد ممالک کا دورہ کرچکے تھے۔ آپ کی تصانیف میں ''معاشرہ کی قرآنی بنیادیں،، نمایاں مقام رکھتی ہے۔ یہ کتاب انگریزی زبان میں ہے اور دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ عصر حاضر کے اسلامی لٹریچر میں یہ کتاب ایک بہت ممتاز حیثیت کی مالک ہے۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	پاکستان کے لئے	بیرونی ممالک کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
جموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	-	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

اگست ۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا
ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

(سالانہ چندہ چھ روپئے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی-اے (آنرز) ایم-اے (اسلامی تواریخ) ایم-اے (سندھی) ، سیکرٹری ادارہ تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد۔
مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | رجب المرجب ۱۳۹۳ھ ✦ اگست ۱۹۷۳ء | شمارہ - ۲

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱ ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی : پروفیسر ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

۲ مولانا حاجی محمد طاسین : ناظم مجلس علمی ۔ کراچی

۳ سید محمد حسین رضوی : ایگزیکٹیو انجینیر ایم ۔ ای ۔ ایس ۔ اسلام آباد

۴ ملک محمد فیروز فاروقی : ایم ۔ ایس ۔ سی (جغرافیہ) ایم ۔ اے (اسلامیات)
لیکچرار شعبہ جغرافیہ سنٹرل گورنمنٹ کالج ۔ اسلام آباد

۵ ڈاکٹر صابر آفاقی : پروفیسر گورنمنٹ ڈگری کالج مظفر آباد ۔ آزاد کشمیر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

بحیثیت مجموعی آج کی دنیا میں جرائم کی شرح جس تیزی سے بڑھ رہی ہے تشویش ناک حد تک سنگین ہے۔ چھوٹے ملک ہوں یا بڑے، امیر ملک ہوں یا غریب جرائم کی گرم بازاری کم و بیش ہر جگہ یکساں ہے۔ جرائم کی نوعیت میں فرق ہوسکتا ہے مگر کثرت اور سنگینی ہر جگہ ایک سی ہے۔ جرائم کی روک تھام کے لئے نئی نئی تدبیریں کی جاتی ہیں پھر بھی جرائم میں کمی نہیں ہوتی بلکہ اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جو محکمے یا ادارے جرائم کی روک تھام کے لئے بنائے جاتے ہیں وہ خود جرائم کے شریک وسہیم بن جاتے ہیں۔ ایک ملک کی حکومت محکمۂ انسداد رشوت ستانی قائم کرتی ہے تاکہ رشوت کا لین دین ختم ہو اور معاشرہ اس لعنت سے نجات پائے لیکن اگر اس محکمے کے افراد خود ہی رشوت ستانی میں ملوث ہو جائیں تو پھر کیا کیا جائے ع چیست یاران طریقت بعد ازیں تدبیر ما ؟

ترقی یافتہ ممالک میں عام مروجہ سسٹم کی ناکامی کے بعد ایک زیادہ بااختیار نگران اعلی مقرر کرنے کا تجربہ کیا گیا ہے جس کو امبڈس مین (Ombuds man) کہتے ہیں۔ لیکن وہی سوال یہاں بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر امبڈس مین بھی بدعنوانی کا شکار ہو جائے جس کا احتمال بہرحال رہتا ہے تو کیا ہوگا۔ اس صورت حال کو دیکھ کر معاً خیال اس طرف جاتا ہے کہ جرائم کی روک تھام محض خارجی ذرائع سے ممکن نہیں اس میں مکمل کامیابی کے لئے ایک ایسا محتسب پیدا کرنے کی ضرورت ہے جو خود انسان کے اندر ہو جو ہر آن اس کے ساتھ ہو اور جہاں وہ کوئی غلط کام کرنے کا ارادہ

کرے وہ اسے روک دے۔ عام اصطلاح میں اس محتسب کو ضمیر، نفس لوامہ یا قوت ایمانی کہتے ھیں۔ انسان کے بطون میں اس قسم کا محتسب پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ایمان بالاخرۃ ہے، یہ عقیدہ کہ مرنے کے بعد انسان ایک دوسری زندگی میں داخل ہوگا جہاں ایک خدائے علیم و خبیر کے سامنے جوابدھی کرنی ہوگی اور وھاں دنیوی زندگی کے ایک ایک عمل کا بدلہ دیا جائے گا اصلاح حال کا ایسا کافی و شافی ذریعہ ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی اور ذریعے کی چنداں ضرورت باقی نہیں رھتی۔

آخرت یا حیات بعدالموت کا تصور نیا نہیں لیکن کائناتی صداقت کی حامل دیگر اقدار حیات کی طرح اس تصور کو بھی اسلام جس وضاحت جامعیت کمال اور عملی افادیت کے ساتھ دلوں میں راسخ کرتا ہے یہ اسی کا حصہ ہے۔ اسلام اس عقیدے کو جس طرح پیش کرتا ہے یہ عقیدہ فعال ھوکر انسان کی دنیوی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس عقیدے کی اثر اندازی اور فعالیت ھی اس قسم کے نتیجے پیدا کرسکتی ہے کہ ایک آدمی غلبہ نفس کی وجہ سے ارتکاب جرم کرنے کے بعد چھپنے چھپانے کی بجائے خود کو سزا کے لئے پیش کرنے میں ھی بہتری دیکھتا ہے۔

اسلام نے آخرت کا عقیدہ دے کر دنیا اور آخرت دونوں کی درستی اور بہتری کا سامان کیا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ صحیح معنوں میں عقیدہ آخرت سے آشنا ہو تو آخرت سنورنے کے علاوہ اس کی دنیوی زندگی بھی جنت کا نمونہ بن سکتی ہے۔ اے کاش مسلمان اور دنیا کے تمام انسان اس عقیدے کی اھمیت کا کامل ادراک کر سکتے اور اس کے ثمرات سے بہرہ ور ہونے کے لئے عملاً اسلام کو اپنا ضابطہ حیات بنائے۔ فهل من مدکر !

تفسیر ماتریدی

یا

تاویلات اہل السنۃ

(۱۰)

محمد صغیر حسن معصومی

چونکہ سجدہ عبادت "مسجود لہ" (جس کو سجدہ کیا جاتا ہے) کی عبادت قرار دیا گیا ہے، اور بڑے لوگوں کے عرف میں یہ سجدہ ان کی عظیم ہستیوں کی نیز اللہ کے ما سوا دوسرے معبودوں کی عبادت سمجھا جاتا ہے، اس لئے یہی مفہوم دلوں میں متبادل ہوتا ہے، اور چونکہ اللہ تعالی کے سوا کسی اور کے لئے سجدہ جائز نہیں ہو سکتا اس لئے اللہ کے ما سوا کے لئے سجدہ ممنوع قرار پایا۔ در حقیقت خود سجدہ کسی مسجود کے لئے عبادت نہیں ہوسکتا، جیسا کہ بعض ایسی اشیاء سے ممانعت کی جاتی ہے جن میں کہا جاتا ہے کہ وحشت و بربریت ہے حالانکہ کوئی چیز حقیقت میں وحشت کی حامل نہیں ہوتی۔ امر اول یعنی سجدے کو بھی اسی طرح سمجھنا چاہئے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے سوا معبودوں کو سب و شتم کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس ڈر سے کہ کہیں لوگ اللہ تعالی کو، نعوذ باللہ سب و شتم لعن کرنے لگیں، اسی طرح بعض ایسے امور کا حکم دیا جاتا ہے جو خود بنفس نفیس عبادت و قربت نہیں، مگر ان کے ذریعہ قربت و عبادت کا اظہار کیا جاتا ہے، مثلاً حج و جمعہ کے لئے سعی کرنا اور دوسری تیاریاں وغیرہ۔

مسئلہ زیر بحث سے یہ ظاہر ہے کہ سنت (فعل و عمل رسول) کتاب کو

منسوخ کرتی ہے، کیونکہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا حکم قرآن پاک میں مذکور ہے، اسی طرح یوسف علیہ السلام کے لئے سجدہ کا ذکر قرآن میں ہے بعد میں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سجدہ سے منع فرمایا، اور غیر اللہ کے لئے سجدہ حرام قرار پایا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سنت کتاب کو منسوخ کرتی ہے۔

و قول الملائکۃ: ''سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العلیم الحکیم''، پاک و مقدس ہے تیری ذات: اے اللہ! ہمیں تو صرف الٰہی باتوں کا علم ہے جن کو تو نے ہمیں سکھایا ہے، بے شک تو ہی علم والا ہے حکمت والا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دل میں کچھ ایسی آرزوئیں پیدا ہوئیں یا ایسے فعل کا خیال آیا جن کا تعلق اللہ سے ہے، جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کے حکم کی حکمت ان کی سمجھ سے باہر تھی، یا تو اس لئے کہ ان کا علم ان فرشتوں کو نہ پہنچاتھا، یا ان کے دل میں یہ خیال آیا کہ اللہ تعالیٰ انہیں کیسے حکم دے سکتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ لوگ ان اشیاء کو نہیں جانتے، یا ان کے دل میں یہ خیال بے غیر تحقیق و تثبیت کے بطور ابتلا و آزمائش کے آیا۔ اور نیکوکار بندے ایسی آزمائش میں مبتلا کئے جاتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی۔'' ''آپ سے پہلے کسی رسول اور کسی نبی کو (لوگوں کی طرف) نہیں بھیجا مگر جب انھوں نے خود آرزو کی۔ (سورۃ الحج: ۵۲)''

یا ان کے دل میں یہ بات اس طرح گذری جیسا کہ آزمائش میں مبتلا بندے اپنے افکار سے خالی نہیں ہوتے جن کے (اثر سے) محنت و برداشت کرنے کی (ان میں قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ بندے) ایسے مجاہدے کرنے لگتے ہیں جن سے ان آزمائشوں کا دفع ممکن ہوتا ہے، حالانکہ دل میں ان باتوں کا

حالانکہ ان کو کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

چنانچہ ان فرشتوں نے کہا: سبحانک، یعنی انھوں نے اللہ تعالی کو اپنے دل کے وسوسوں اور اپنے اوہام سے بالکل منزہ گردانا۔

انھوں نے یہ وصف بھی بیان کیا کہ اللہ تعالی صاحب علم ہے اور اس سے کوئی چیز مستور و مخفی نہیں۔

"حکیم" یعنی حکمت والا ہے، کسی شے میں کوئی غلطی نہیں کرتا۔ اور اس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ اور اللہ کی توفیق سے برائی سے بچنا اور عصمت برقرار رکھنا ممکن ہے۔

اس آیت سے یہ بھی واضح ہوجاتا ہے، کہ علم کے بغیر کسی شے کے بارے میں بولنا ممنوع ہے، اور اللہ تعالی سے ایسی بات کہنے سے جزع و فزع کرے جس کا علم نہ ہو، یہ ہر اس شخص کا لازمی حق ہے جو اللہ کی معرفت رکھتا ہے۔

اسی بات کا حکم اللہ تعالی نے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا ہے، چنانچہ فرماتا ہے: "ولا تقف ما لیس لك به علم"، اور جس بات کا علم نہ ہو آپ اس کی خبر نہ دیجئے۔ (سورۃ الاسراء: ۳۶)۔

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ(۱) سے سوال کیا گیا کہ ارجاء کی ابتداء

---

(۱) فقیہ اہل عراق، ابو حنیفہ النعمان بن ثابت، بڑے عابد، ورع و سخاوت میں ممتاز، کوفہ میں سنہ ۸۰ ہجری میں پیدا ہوئے۔ عطاء بن ابی رباح اور ان کے طبقے سے روایت کی ہے، حماد بن ابی سلیمان سے فقہ سیکھی، روایت کے آخذ اور عطیے قبول نہیں کرتے تھے اور اپنی روزی کمانے والوں کی غمخواری کرتے تھے، وہ خود خرچ کرتے تھے [illegible] ایک بڑا گھر بنا لیا تھا، جس میں ریشمی کپڑے تیار کرواتے اور بہت سے کاریگر [illegible] امام شافعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لوگ فقہ میں ابو حنیفہ کی اولاد [illegible] [illegible] امام ابو حنیفہ [illegible] [illegible] [illegible]

کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا: ملائکہ کا عمل کہ جب کسی ایسی بات کے متعلق ان سے پوچھا جاتا جس کا علم انھیں نہ تھا تو اللہ تعالی کے سپرد کر دیا کرتے۔

ارجاء کے دو معنی ہیں:

ایک مفہوم قابل ستائش ہے یعنی کبیرہ گناہ کے مرتکب کا یہ امید رکھنا کہ اللہ تعالی ان کے بارے میں جو چاہے فیصلہ کرے، انھیں نہ دوزخ میں ڈالے گا نہ جنت میں، (ممکن ہے کہ کوئی نیک فیصلہ ان کے حق میں کرے) یہ عقیدہ اللہ تعالی کے قول "ان اللہ لا یغفر ان یشرك بہ و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء" (النساء: ۴۸) بے شک اللہ تعالی اس امر کو معاف نہیں کرے گا کہ کسی کو اس کا شریک ٹھرایا جائے، اور اس سے کم گناہ کو بخش دے گا جسے چاہے گا) پر مبنی ہے۔

دوسرا مفہوم جبر ہے جو قابل مذمت ہے، یعنی یہ عقیدہ کہ سارے افعال اللہ تعالی کی طرف سے ہیں اور بندے کا اس کے اپنے افعال میں کوئی اختیار نہیں اور نہ اس کی کسی تدبیر کو دخل ہے۔

اس مفہوم کے پیش نظر روایت آئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "صنفان من امتی لا ینالھم شفاعتی، القدریة والمرجئة" میری امت میں دو قسم کے لوگ ہیں جن کو میری شفاعت نہ پہنچے گی، قدریہ اور مرجئہ(۱)۔

قدریہ(۲) وہ لوگ ہیں جو مخلوق کے فعل میں اللہ تعالی کو صاحب

---

(۱) اس حدیث کو جیسے زرقانی نے حضرت انس رض سے مرفوعاً روایت کیا ہے، شوکانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ اس کے راویوں میں مامون بن احمد سلمی اور اس کا شیخ عبداللہ مالک سعدی ہیں جو آفت ہیں۔ دیکھئے شوکانی: الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعة ص ۵۰۲ طبع السنة المحمدیة سنہ ۱۹۶۰ع)۔

(۲) صحابہ کرام کے آخری دور میں قدر و استطاعت کے بارے میں بحثیں شروع ہوئیں۔ سب سے پہلے جس شخص نے قدر کے متعلق گفتگو کی وہ بصرہ کا معبد بن خالد الجہنی تھا۔ ابو حاتم اس کے بارے میں فرماتے ہیں: "مدینہ آیا اور وہاں کچھ لوگوں کو اپنا ہم خیال بنا لیا (الفید ...)

(باقی حاشیہ صفحے پر)

قدیر نہیں سمجھتے اور نہ کسی بندے کے فعل پر ان کے نزدیک اللہ تعالی کو مقدر کرنے کی قدرت ہے۔

مرجئۃ (۱) وہ لوگ ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کی فرمانبرداری یا نافرمانی جو کچھ اس کی طرف منسوب ہے اس میں یقیناً اس کا کوئی فعل نہیں۔

غرض قدریہ اور معتزلہ دونوں کے لئے شفاعت (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش) باطل ہے، اور ان دونوں گروہوں کے درمیانی عقیدہ کو صحیح مذہب سمجھا جاتا ہے، جس کے رو سے یہ ثابت ہے کہ بندہ کا کام عمل (یعنی کرنا) ہے اور اللہ تعالی کا کام مقدر کرنا، بندہ خیر یا شر کی طرف حرکت کرتا ہے اور اللہ تعالی حرکت کے مطابق فعل پیدا کرتا ہے۔

محمد بن شعیب امام اوزاعی کے حوالے سے کہتے ہیں: "قدر کے متعلق گفتگو کرنے والا پہلا شخص۔ عراق کا ایک آدمی سوسن نامی تھا جو نصرانی تھا مسلمان ہوا اور پھر نصرانی بن گیا اس سے معبد جہنی نے اور معبد سے غیلان نے اور ان دونوں سے جعد بن درہم نے یہ فاسد خیال اپنا یا۔

کہا جاتا ہے سب سے پہلے اسی معبد نے "خلق قرآن" کے متعلق گفتگو کی۔ متاخرین صحابہ مثلاً عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، ابو ہریرہ، ابن عباس، انس بن مالک، عبداللہ بن ابی اوفی اور عقبۃ بن عامر جہنی اور ان کے معاصرین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے ان لوگوں سے برأت کا اظہار کیا۔

معتزلہ کو "قدریہ معتزلہ" کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سے مرجئہ کے ایک گروہ کو مرجئہ قدریہ" کہتے ہیں۔ دیکھئے العبر ۱/۹۲ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۲۵ الملل و النحل ۱/۳۰، لسان المیزان ۴/۳۲۴ اور الفرق بین الفرق ص ۱۹)۔

(۱) مرجئہ تین طرح کے لوگ ہیں:

ایک گروہ یہ ہے جو ایمان میں امید کا قائل ہے، اور قدریہ معتزلہ کے مذاہب کے مطابق قدر یعنی اللہ تعالی کے حکم کا قائل ہے، غیلان دمشقی، ابو شمر اور محمد بن شبیب البصری اسی گروہ سے ہیں۔

دوسرا گروہ ایمان میں امید کا قائل ہے اور اعمال میں جبر کا، جیسا کہ جہم بن صفوان کا مذہب ہے اور یہ جہمیہ میں سے ہے۔

تیسرا گروہ جبریہ اور قدریہ دونوں سے خارج ہے: اس گروہ کے پانچ فرقے ہیں: یونسیہ، غسانیہ، ثوبانیہ، تومنیہ اور مریسیہ۔ یہ سب مرجئہ اس لئے کہلاتے ہیں کہ یہ لوگ ایمان کے بعد عمل کے قائل نہیں، ارجاء بمعنی تاخیر کے ہے، غرض جب کسی کام میں تاخیر کرتے ہیں تو کہتے ہیں ارجیتہ یا ارجاتہ، دیکھئے التبصیر ص ۵۹، الملل والنحل ۱/۱۳۹، مقالات الاسلامیین ۱/۱۹۷ اور الفرق بین الفرق، ص ۲۰۲۔

بعض کا قول ہے(۱) ابلیس فرشتوں میں سے تھا

دوسرے لوگ کہتے ہیں : ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا، یہ قول حسن(۲) اور اصم(۳) کا ہے۔ انہوں نے چند وجوہ بیان کئے ہیں :

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرشتوں کی اطاعت و فرمانبرداری کا ذکر قرآن پاک میں کیا ہے : ”لا یعصون اللہ ما امرھم“ (التحریم : ۶) یہ فرشتے اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے جو اللہ تعالی ان کو حکم دیتا ہے (وہ بجا لاتے ہیں) ”لا یسبقونہ بالقول (الانبیاء : ۲۷) فرشتے اللہ سے کسی بات میں سبقت نہیں کرتے۔ نیز ” لا یستکبرون عن عبادتہ و لا یستحسرون (الانبیاء : ۱۹) یعنی اللہ تعالی کی عبادت سے نہ بڑائی کرتے ہیں اور نہ عاجز آتے ہیں۔

غرض اللہ تعالی نے فرشتوں کے صفات بیان کئے ہیں کہ وہ اللہ تعالی کے فرمانبردار ہیں، اور اللہ کے حکم کو بجالاتے ہیں، اگر ابلیس لعین و مردود فرشتوں میں سے ہوتا تو ضرور اللہ تعالی کی اطاعت کرتا جیسا کہ فرشتے اطاعت کرتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابلیس کا قول ہے : ”خلقتنی من نار و خلقتہ من طین،، (الاعراف : ۱۲) ”اے اللہ تونے مجھ کو آگ سے پیدا کیا اور آدم علیہ السلام کو مٹی سے،، اور فرشتے، ظاہر ہے، کہ نور سے پیدا کئے گئے ہیں۔

تیسری وجہ اللہ تعالی کا فرمان ہے : ”کان من الجن،، (الکھف: ۵۰)

---

(۱) ابن کثیر محمد بن اسحاق کے طریق سے حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں، حضرت ابن عباس نے فرمایا : ابلیس معصیت کے ارتکاب سے پہلے ملائکہ میں سے تھا اس کا نام عزازیل تھا اور زمین کے باشندوں میں سے تھا ملائکہ میں سب سے زیادہ علم والا اور اجتہاد کرنے والا تھا کسی وجہ سے وہ کبر کی طرف مائل ہوا، وہ ایک ایسے قبیلہ سے تھا جس کو جن کہتے ہیں دیکھئے تفسیر ابن کثیر، ج ۱ ص ۷۷۔
(۲) یہ حسن بصری ہیں، ان کا حال گذر چکا ہے دیکھئے ... [illegible] تفسیر کے تحت [illegible]
(۳) الاصم ابوبکر عبدالرحمن بن کیسان ہیں دیکھئے ... کی تفسیر کے تحت۔

وہ جن میں سے تھا ،اللہ تعالی نے ''من الملائکۃ،، (فرشتوں میں سے) نہیں کہا، تو ان آیتوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا۔

پھر (امام ماتریدی) اللہ تعالی کے قول ''فسجدوا الا ابلیس،، (تو انہوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہیں کیا) کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کبھی مستثنی منہ کے سوا کا استثناء جائز ہوتا ہے ، (غرض استثناء اس بات کی دلیل نہیں کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا، کیونکہ غیر کو مستثنی کر سکتے ہیں) جیسا کہ کہا جاتا ہے : اس گھر میں اہل کوفہ داخل ہوئے مگر ایک مرد اہل مدینہ میں سے (داخل نہیں ہوا) ایسا جملہ لغت عرب میں جائز ہے۔

استثناء (یعنی حرف الا کا استعمال) اس بات کی دلیل ہے کہ حکم در اصل سب کے لئے تھا، اور سجدہ کا حکم اللہ تعالی نے ابلیس اور سارے فرشتوں کو دیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے : ''ثم افیضوا من حیث افاض الناس،، (البقرۃ : ۱۹۹) یعنی پھر تم لوگ جلد لوٹ جاؤ جہاں سے لوگ بعجلت لوٹ گئے، یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ لوگوں کے لئے ''افاضہ،، کا حکم تھا، اسی طرح اول (میں حکم سمجھنا چاہئے) ۔ واللہ اعلم ۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی قصے میں — حالانکہ ابلیس اور فرشتوں کا قصہ قرآن پاک میں نیز سابقہ کتابوں میں بار بار بیان کیا گیا ہے — یہ نہیں بیان کیا گیا کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا، اور نہ ان آیات سے جن کا ذکر کیا گیا یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا، کیونکہ مثلاً اللہ تعالی کا قول ہے : ''لایعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یومرون،، (التحریم : ۶) یہ فرشتے اللہ تعالی کے کسی حکم کی نافرمانی نہیں کرتے، اور جو کچھ ان کو حکم دیا جاتا ہے وہ بجالاتے ہیں،، اس سے ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کے حکم سے رو گردانی کا وہم بھی پیدا ہو تو ان کی اطاعت و فرمانبرداری اور خشوع

و الخضوع کی تعریف سے معنی جو جاتی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے مدح و ستائش کے ساتھ ان کے متعلق یہ بھی فرمایا ہے: ”و من یقل منھم انی الہ من دونہ فذلك نجزیہ جھنم“ (الانبیاء : ٢٩) یعنی ان فرشتوں میں سے اگر کوئی یہ کہے کہ میں اللہ کے سوا معبود ہوں تو ہم اس کو جہنم بھیج کر بدلہ لیں گے غرض فرشتے بھی طرح طرح کی تکلیفوں سے آزمائے جاتے ہیں، اور جس کو آزمایا جاتا ہے اس سے معصیت اور اس کے اپنے اوصاف کے خلاف دوسرے اوصاف سرزد ہو سکتے ہیں۔

البتہ اللہ تعالی کا یہ فرمانا کہ ”کان من الجن“ (الکھف : ٥٠) اس کا مفہوم ”صار من الجن“ یعنی ابلیس کا جن میں سے ہونا ظاہر ہو گیا، تو اس سلسلے میں حسب ذیل قول بیان کیا جاتا ہے):

بعض لوگ یہ کہتے ہیں، جن سے مراد ملائکہ ہیں، ان کا جن اس لئے نام رکھا گیا کہ وہ لوگوں کی آنکھوں سے پوشیدہ اور چھپے ہوئے ہیں، ”جن“ کا لغوی مفہوم چھپنا ظاہر ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ”و اذ انتم اجنة فی بطون امھاتکم“ (النجم : ٣٢) اور جب کہ تم سب اپنی ماؤں کے پیٹوں میں چھپے ہوئے تھے۔

اب رہا یہ(١) قول کہ ملائکہ کو اللہ تعالی نے نور سے اور ابلیس کو نار (آگ) سے پیدا کیا، تو دونوں کا مآل ایک ہی ہے کیونکہ اللہ بزرگ و

---

(١) طبری نے اس قول کو حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے: ”ابلیس فرشتوں کے ایک قبیلے میں سے تھا جس کو الجن کہتے ہیں، یہ فرشتوں کے درمیان نار سموم سے پیدا کئے گئے تھے۔
یہ بھی کہا: کہ اس (ابلیس) کا نام الحارث تھا اور جنت کے خازنوں میں سے ایک خازن تھا، یہ بھی فرمایا: سارے فرشتے اس قبیلہ کے سوا نور سے پیدا کئے گئے نیز کہا: اور جنوں کو جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے آگ کے شعلے سے پیدا کیا گیا۔

قرطبی نے اس قول کی نسبت حضرت ابن عباس کی طرف کی ہے، اور سعید بن جبیر کی طرف بھی، چنانچہ کہا کہ فرشتوں کا ایک گروہ جن ہے جو آگ سے پیدا کیا گیا ہے اور ابلیس انھی میں سے ہے اور بقیہ سارے فرشتوں کو نور سے پیدا کیا (دیکھئے تفسیر طبری ١/٥٠٢ [illegible] نیز تفسیر قرطبی ٣/٢٠٠١ طبع الشعب)۔

برتر نے خبر دی ہے کہ اللہ تعالی نے اس کو آگ کے شعلے سے پیدا کیا۔

کہا جاتا ہے کہ ''مارج،، آگ کا شعلہ ہے، ساتھ ھی قرآن میں نہ حدیث میں یہ کہیں آیا ہے کہ فرشتے نور ھی سے پیدا کئے گئے ھیں، اور کسی دوسری چیز سے نہیں پیدا کئے گئے۔

اب رھا اس بارے میں اختلاف کہ ابلیس نے کیوں اللہ کی نافرمانی کی؟ بعض کہتے کہ ابلیس نے اس وجہ سے انکار کیا کہ اللہ کے حکم کی حکمت کو نہیں سمجھ سکا کہ اللہ تعالی نے کیوں ایک اعلی ذات کو حکم دیا کہ ایک ادنی ذات کو سجدہ کرے۔

بعض دوسرے یہ کہتے ھیں ابلیس نے جب دیکھا کہ اللہ تعالی نے ایک امر کو اس کی اپنی جگہ میں نہیں رکھا تو اس کو جور و ظلم سمجھا، اس لئے اللہ تعالی کی نافرمانی کی۔

کچھ لوگ یہ کہتے ھیں کہ سجدہ بجالانے سے انکار کیا، بڑائی چاھی تو کافر قرار پایا، بعض یہ کہتے ھیں کہ نافرمانی کی اس لئے کہ اس نے مخلوق کو گمراہ کرنے کا خیال دل میں چھپایا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اللہ کے حکم کی فرمانبرداری کا انکار کیا، آدم علیہ السلام سے اپنے کو بڑا سمجھا اور آدم علیہ السلام پر فضیلت رکھنے کا دعوی کیا، چنانچہ یہ کہا : ''خلقتنی من نار و خلقتہ من طین،، (الاعراف : ۱۲) یعنی اے اللہ تونے مجھ کو آگ سے اور اس آدم کو مٹی سے پیدا کیا۔

مزارعت کی شرعی حیثیت

(۲)

محمد طاسین

جواز مزارعت سے متعلق صحیح البخاری کے ترجمة الباب میں ذکر کردہ آثار پر بحث کے بعد اب کچھ دوسرے آثار ملاحظہ فرمائیے جن کو امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے اور جن سے جواز مزارعت کے سلسلے میں مدد لی جاتی ہے:

عن الحجاج بن ارطاة عن ابی جعفر محمد بن علی انه کان ابوبکر یعطی الارض علی الشطر، ص ۲۶۲ - ج ۲

حجاج بن ارطاة نے ابو جعفر محمد بن علی سے روایت کیا کہ حضرت ابوبکر نصف پیداوار پر زمین دیا کرتے تھے۔

عن الحجاج بن ارطاة اخبرهم عن عثمان بن عبداللہ بن موهب انه کان حذیفة بن الیمان یکری ارضه علی الثلث و الربع، ص ۲۶۲ - ج ۲

حجاج بن ارطاة نے روایت کیا اور بتلایا ان کو عثمان بن عبداللہ سے نقل کرتے ہوئے کہ حذیفہ بن الیمان اپنی زمین تہائی اور چوتھائی پیداوار کے بدلے کرایہ پر دیتے تھے۔

لیکن یہ دونوں اثر سند کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں کیونکہ اس کی سند میں حجاج بن ارطاة جو راوی ہیں ان کے متعلق تہذیب التہذیب میں لکھا ہے:

[illegible] كان الحجاج بن ارطاة [illegible]

[illegible]

مدلسا صدوقا سيئى الحفظ، ليس بحجة فى الفروع والا حكام وقال السجزى عن الحاكم لا يحتج به وكذا قال دارقطنى ص ۱۹۸ ج ۲ تہذیب التہذیب۔

نے کہا کہ وہ مدلس، صدوق اور خراب حافظہ کے تھے، فروع اور احکام میں وہ قابل حجت نہیں، السجزی نے حاکم سے نقل کیا کہ حجاج ناقابل احتجاج ہے دارقطنی نے بھی یہی کہا ہے، کہ اس کی روایت قابل احتجاج نہیں۔

چونکہ مذکورہ آثار فروع و احکام سے متعلق ہیں لہذا ان کو جواز مزارعت کے لئے حجت نہیں مانا جاسکتا، طحاوی کا تیسرا اثر یہ ہے :

حد ثنا ابو بکرة قال حدثنا ابراهيم بن بشار قال حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن طاؤس ان معاذاً قدم الى اليمن وهم يخابرون فاقر هم على ذالك۔

ہم سے حدیث بیان کی ابوبکرہ نے، ابو بکرہ سے ابراھیم بن بشار نے، ابراھیم سے سفیان نے، سفیان سے عمرو بن دینار نے اور ان سے طاؤس نے کہ حضرت معاذ جب یمن آئے تو وھاں کے لوگ مخابرہ پر زمین لیتے دیتے تھے معاذ نے ان کو اسی پر برقرار رکھا اور منع نہیں کیا۔

یہ اثر بھی سند کے اعتبار سے ضعیف اور ناقابل اعتماد ہے اس کی سند میں ابراھیم بن بشار جو راوی ہے اس پر علماء جرح و تعدیل نے جو جرح کی ہے اس کو علامہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں بایں الفاظ نقل کیا ہے :

قال ابن معين : ابراهيم بن بشار ليس بشئى لم يكن يكتب عند سفيان وكان يملى على الناس ما لم يقله سفيان

یحیی بن معین نے کہا ابراھیم بن بشار کچھ شے نہیں وہ سفیان کے پاس پڑھتے وقت حدیثیں لکھتا نہیں تھا

و قال النسائی لیس بالقوی،
ص ۱۱۰ - ج ۱ - تہذیب التہذیب۔

اور پھر لوگوں کے سامنے سفیان کی طرف سے ایسی حدیثیں بیان کرتا تھا جو سفیان نے اس سے بیان نہیں کی ہوتی تھیں، اور نسائی نے کہا وہ قوی نہیں،

بہر حال ابراہیم بن بشار، سفیان بن عیینہ سے جو احادیث روایت کرتا ہے ان کے متعلق متعدد محدثین نے بے اعتمادی کا اظہار کیا ہے اسماءالرجال کی کتابوں میں اس کی تفصیل ہے، اور چونکہ مذکورہ اثر بھی اس نے سفیان بن عیینہ سے روایت کیا ہے لہذا ناقابل اعتماد ہے:

طحاوی کا چوتھا اثر جو جواز مزارعت کے باب میں ذکر کیا جاتا ہے وہ یہ کہ:

حدثنا محمد بن عمرو بن یونس قال حدثنی اسباط بن محمد الکوفی عن کلیب بن وائل قال قلت لا بن عمر اتانی رجل له ارض وماء ولیس له بذر ولا بقر اخذت ارضه بالنصف فزرعتها ببذری و بقری فناصفته فقال حسن،
ص ۲۶۲ - ج ۲

ہم سے حدیث بیان کی محمد بن عمرو نے کہا کہ مجھ سے حدیث بیان کی اسباط بن محمد کوفی نے کلیب بن وائل سے، اس نے کہا: میں نے ابن عمر سے عرض کیا کہ ایک شخص میرے پاس آیا جس کے پاس زمین مع پانی کے تھی لیکن بیج اور بیل نہیں تھے، میں نے اس سے زمین نصف پیداوار پر لے لی اور اس کو کاشت کیا اپنے بیج اور بیلوں سے پھر پیداوار آدھی آدھی بانٹ لی، تو ابن عمر نے فرمایا اچھا ہے۔

لیکن یہ اثر بھی اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اس میں دو راوی ایسے

ھیں جن پر علمائے حدیث و اسماء رجال نے جرح کی اور ان کو غیر ثقہ بتلایا ہے اول محمد بن عمرو بن یونس اور دوم اسباط بن محمد الکوفی، اول الذکر کے متعلق علامہ ذھبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے :

قال العقیلی کان محمد بن عمرو بن یونس بمصر یذھب الی الرفض وحدث مناکیر، ص ۱۱۵ - ج ۳

امام عقیلی نے کہا محمد بن عمرو بن یونس مصر میں تھا اور اس نے رافضی و شیعہ مذھب اختیار کر رکھا تھا اور اس نے منکر احادیث بیان کیں -

اور ثانی الذکر کے متعلق حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں لکھا ہے : والکوفیون یضعفونه، علمائے کوفہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور عقیلی نے اس کے متعلق کہا ہے : ربما یھم فی الشئی، بعض دفعہ یا بسا اوقات وہ ایک شے کے متعلق وھم میں پڑجاتا ہے، غرضیکہ مذکورہ دو مجروح راویوں کی وجہ سے زیر بحث اثر ضعیف اور ناقابل استدلال ہے -

یہاں تک جو آثار صحابہ رض و تابعین رح کے پیش کئے گئے یہ وہ تھے جن کو جواز مزارعت میں پیش کیا جاتا ہے ان آثار پر بحث سے یہ اچھی طرح واضح ہوگیا کہ ان میں سے کچھ تو اپنے ضعف کی وجہ سے اس قابل ھی نہیں کہ ان سے استدلال و احتجاج کیا جاسکے اور کچھ ایسے ھیں جن کا مسئلہ زیر بحث، مزارعت سے تعلق نہیں بلکہ دوسرے معاملات سے متعلق ھیں، اب میں کچھ وہ آثار نقل کرتا ھوں جن سے مزارعت کا عدم جواز ظاھر ھوتا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر پیچھے گزر چکا ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ ھم مخابرت کیا کرتے تھے لیکن جب رافع بن خدیج سے ممانعت کی حدیث سنی تو ھم نے اس کو ترک کردیا، یہ اثر اسناد کے لحاظ سے نہایت قوی ہے یہی وجہ ہے کہ صحیح المسلم وغیرہ میں اس کو ذکر کیا گیا ہے اس کے مقابلہ میں وہ اثر کمزور ہے جس کو حافظ عبدالرزاق نے مصنف میں بیان کیا ہے وہ یہ کہ :

قال عبدالرزاق اخبرنا الثوری عن منصور عن مجاهد قال کان ابن عمر یعطی ارضه بالثلث۔

کہا عبدالرزاق نے خبر دی ہم کو ثوری نے اور ثوری کو منصور نے اور منصور کو مجاهد نے کہ ابن عمر اپنی زمین تہائی پر دیتے تھے۔

علامہ ابوبکر الحازمی نے عبداللہ بن عمر کو ان حضرات صحابہ میں ذکر کیا ہے جو مزارعت کو ممنوع اور ناجائز سمجھتے تھے، اسی طرح اس اثر کے راوی حضرت مجاهد کے متعلق طحاوی میں وہ روایت موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مزارعت کو ناجائز کہتے تھے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ علامہ عینی وغیرہ نے مجاهد کو ان حضرات میں شمار کیا ہے جن کے نزدیک مزارعت ممنوع تھی لہذا مذکورہ اثر بے اعتبار ہو جاتا ہے۔

دوسرا اثر عبداللہ بن عباس کا لیجئے جس کو حافظ طبرانی نے ذکر کیا ہے اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کو وہ ممنوع سمجھتے اور اس سے روکتے تھے، وہ اثر یہ کہ:

عن ابن عباس اذا اراد احدکم ان یعطی اخاہ ارضا فلیمنحها ایاہ ولا یعطه بالثلث و الربع، بحوالہ کنزالعمال

حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ جب تم میں سے کوئی اپنی زمین اپنے بھائی کو کاشت کے لئے دینا چاہے تو مفت دے تہائی چوتھائی پر نہ دے۔

حضرات تابعین کے آثار جو امام طحاوی نے ذکر کئے ہیں ذیل میں ملاحظہ فرمائیے:

عن حماد انه قال سألت سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و سالم بن عبداللہ و مجاهدا عن کراء الارض بالثلث

حماد سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے پوچھا سعید بن المسیب سے اور سعید بن جبیر سے اور سالم بن

و الربع فکرهوه، ص ۲٦۲ - ج ۲

عبداللہ سے اور مجاهد سے تہائی اور چوتھائی پر کراءالارض کے متعلق تو سب نے اس کو ناجائز بتلایا۔

عن منصور قال کان ابراهیم یکره کراءالارض بالثلث و الربع ص ۲٦۲ - ج ۲

منصور سے روایت ہے کہا کہ ابراهیم نخعی تہائی اور چوتھائی پیداوار کے بدلے کراءالارض یعنی مزارعت کو ناجائز سمجھتے تھے -

عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن مثله ص ۲٦۲ - ج ۲

حماد بن سلمه نے قتادہ سے روایت کیا کہ حسن بصری تہائی و چوتھائی پر کراء الارض کو ممنوع سمجھتے تھے -

عن قیس بن سعد اخبرهم عن عطاء مثله ص ۲٦۲ - ج ۲

قیس بن سعد نے عطاء کے متعلق ان کو بتلایا کہ وہ تہائی و چوتھائی پر زمین دینے کو ناجائز گردانتے تھے -

عن یونس بن عبید عن الحسن انه کان یکره ان یکری الرجل الارض من اخیه بالثلث و الربع، ص ۲٦۲ - ج ۲

یونس بن عبید نے روایت کیا حسن بصری کے متعلق کہ وہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے کہ ایک شخص اپنے بھائی سے زمین تہائی و چوتھائی کے بدلے کرایہ پر لے -

دو اور اثر جن کو علامہ ابن حزم نے مصنف ابن ابی شیبہ سے المحلی میں نقل کیا ہے یہ ہیں :

حدثنا الاوزاعی قال کان عطاء و مکحول و مجاهد و الحسن البصری یقولون:

اوزاعی نے ہم سے بیان کیا کہ عطاء، مکحول، مجاهد اور حسن بصری کہتے

لا تصلح الارض البيضاء بالدراهم ولا بالدنانير ولا معاملة الا ان یزرع الرجل ارضه او يمنحها۔

تھے خالی زمین کو کاشت کے لئے دینا درست نہیں نہ دراهم و دنانیر یعنی نقدی کے عوض اور نہ کسی دوسرے معاملہ سے مگر یہ کہ ایک شخص اپنی زمین کو خود کاشت کرے، یا دوسرے کو بلامعاوضہ دے دے۔

حدثنا ابو اسحاق السبیعی عن الشعبی عن مسروق انه کان یکره الزرع، قال الشعبی : فذالك الذی منعنی و لقد کنت من اکثر اهل السواد ضیعة۔

ہم سے بیان کیا ابو اسحاق نے شعبی سے روایت کرتے ہوئے کہ شعبی نے مسروق کے متعلق کہا کہ وہ مزارعت کو ناجائز سمجھتے تھے، اور پھر شعبی نے کہا یہی چیز ہے جس نے مجھے مزارعت سے منع کردیا حالانکہ میں اہل سواد میں سب سے زیادہ زرعی جائیداد والا تھا۔

ان مذکورہ بالا آثار سے بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ اکابر تابعین میں سے سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، سالم بن عبداللہ، مجاهد، ابراهیم نخعی، حسن بصری، عطاء، مکحول اور شعبی مزارعت کو ممنوع و ناجائز سمجھتے اور کہتے تھے، علامہ عینی نے کچھ دوسرے آثار کے پیش نظر محمد بن سیرین اور قاسم بن محمد کو بھی ان حضرات میں شامل کیا ہے جن کے نزدیک مزارعت جائز نہ تھی اور وہ اس سے روکتے تھے، اور پھر جلیل القدر تابعین کی اتنی بڑی تعداد کا مزارعت کو ناجائز قرار دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حضرات ان احادیث نبویہ کو صحیح اور قابل اعتماد مانتے تھے جو نہی مزارعت کے متعلق ان کو پہنچی تھیں، اس میں ان لوگوں کے لئے سوچنے کا مقام ہے جو مخالفت مزارعت

کی احادیث کو من مانی اور لایعنی تاویلات سے رد کردیتے ہیں -

مزارعت اور ائمہ اربعہ :

مزارعت اور آثار صحابہ و تابعین کے بعد اب ہمارے سامنے بحث و تحقیق کا جو مرحلہ ہے وہ یہ کہ ہم یہ دیکھیں کہ مزارعت کے بارے میں ان چار ائمہ مجتہدین کی کیا رائے ہے جن کے غیر معمولی علم و فضل، فہم و تفقہ اور ورع و تقوی پر امت مسلمہ کی عظیم اکثریت نے اعتماد کا اظہار کیا اور ان کو پیشوا اور امام تسلیم کیا اور ان کی طرف منسوب اہلسنت و الجماعۃ کے چار فقہی مذاھب وجود میں آئے ، اور جن کی آج بھی، کروڑھا مسلمان تقلید کرتے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ضرور ملحوظ رہے کہ کسی مسئلہ کے متعلق ائمہ مجتہدین یعنی امام ابوحنیفہ، امام مالك، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کی آراء کو معلوم و متعین کرنے کا اصل اور یقینی ذریعہ وہ کتابیں ہیں جو ان آئمہ کرام نے خود تالیف فرمائیں یا ان کے شاگردوں نے لکھ کر ان کی طرف منسوب فرمائیں، مثلاً امام ابو حنیفہ کی آراء کو جاننے کے لئے مستند مأخذ قاضی ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی کی تصنیفات ہیں، امام مالك کی فقہی آراء کو معلوم کرنے کا قطعی ذریعہ، مؤطا اور مدونہ ہیں، امام شافعی کی آراء جاننے کا ذریعہ کتاب الام ہے اور امام احمد ابن حنبل کی فقہی آراء کو معلوم کرنے کا ماخذ مختصر الخرقی اور اس کی شروح ہیں اور پھر ہر مذھب کے علمائے متقدمین کی کتابیں، متاخرین کی کتابوں سے زیادہ قابل اعتماد ہیں کیونکہ متاخرین نے حالات سے متاثر ہوکر صاحب مذھب کی ترجمانی کا صحیح حق ادا نہیں کیا اور ایسی باتیں کہی ہیں جو مذھب کی بنیادی کتابوں کے خلاف ہیں لہذا بیان مذھب کے معاملہ میں متاخرین کی تحریروں پر اعتماد نہیں ہونا چاھئے -

مسئلہ مزارعت کے متعلق امام ابو حنیفہ کی رائے معلوم کرنے کے لئے جب ہم ان کے شاگردوں قاضی ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی کی ان کتابوں

کی طرف رجوع کرتے ہیں جو آج مطبوعہ شکل میں ہمارے پاس موجود ہیں تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اس معاملے کو بنیادی طور پر ایک باطل اور ناجائز معاملہ قرار دیتے ہیں اور اس سے اس معاملے کی کسی شکل کو مستثنے نہیں کرتے، قاضی ابو یوسف اپنی مشہور کتاب، کتاب الخراج میں لکھتے ہیں :

کان ابو حنیفة رحمة الله ممن یکره ذالك کله فی الارض البیضاء و فی النخل و الشجر بالثلث و الربع و اقل و اکثر، ص ۸۸ ـ الخراج لابی یوسف	امام ابو حنیفہ ان لوگوں میں سے تھے جو اس کو ناجائز سمجھتے ہیں خالی زمین میں بھی اور باغات میں بھی تہائی پیداوار کے عوض اور چوتھائی اور اس سے کم و زیادہ کے عوض ـ
وجه آخر المزارعة بالثلث و الربع فقال ابو حنیفة فی هذا انه فاسد و علی المستاجر اجر مثلها، ص ۹۱	دوسری وجہ، مزارعت تہائی اور چوتھائی پر سو امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ یہ فاسد ہے اور مستاجر پر اجر مثلی ہے ـ

اس عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ معاملہ بہر صورت امام ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد ہے چنانچہ اگر کہیں دو مسلمانوں کے مابین یہ معاملہ ہوگیا ہو اور کاشتکار نے اس زمین میں کاشت کردی ہو تو اس معاملے کو ختم کیا جائے اور مالک زمین کاشتکار کو عام رواج کے مطابق اس کے کام کی اجرت ادا کرے، مثلاً اس نے دس دن کام کیا ہے اور اس کام کی اجرت عموما ایک روپیہ یومیہ ہے تو مالک زمین پر دس روپے ادا کرنے لازم ہوں گے ـ

قاضی ابو یوسف اپنی دوسری کتاب جس کا نام ہے : ''اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ'' میں لکھتے ہیں :

و اذا اعطی الرجل الرجل ارضا مزارعة بالنصف او الثلث او الربع، او اعطی نخلا او شجرا معاملة بالنصف او اقل من ذلك او اکثر فان ابا حنیفة کان یقول ھذا کله باطل لانه استأ جره بشئی مجھول و یقول ارایت لو لم یخرج من ذلك شیئی الیس کان عمله ذالك بغیر اجر۔ ص ۳۱ ، ۳۲ - کتاب اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلیٰ-

جب دے ایک شخص دوسرے کو زمین مزارعت پر بعوض آدھی یا تھائی یا چوتھائی پیداوار کے، یا کھجوروں وغیرہ کا باغ دے نصف یا اس سے کم یا زیادہ پر تو امام ابو حنیفہ نے ھمیشہ یہ فرمایا کہ یہ سب معاملہ باطل ھے، کیونکہ اس میں پہلا شخص دوسرے سے کام کراتا ھے مجھول اور غیر یقینی اجرت کے بدلے، اور فرمایا بتلائیے کہ اگر زمین اور باغ سے کچھ نہ نکلے (کسی مانع یا ارضی سماوی آفت کی وجہ سے) تو کیا اس کام کرنے والے کا کام بغیر اجرت کے نہ ھوکر رہ جائے گا اور اس کی محنت و مشقت بلا معاوضہ نہیں ھوجائے گی۔

واضح رہے کہ اس عبارت میں کان یقول ماضی استمراری کے جو الفاظ ھیں وہ اس پر دلالت کرتے ھیں کہ امام ابو حنیفہ آخر دم تک بطلان مزارعت کے قائل رہے اور یہ کہ اس معاملے میں ابن ابی لیلیٰ سے ان کا اختلاف آخر وقت تک قائم رھا، لہذا کئی صدیاں گذرنے کے بعد جس نے یہ لکھا ھے کہ امام ابو حنیفہ نے وفات سے پہلے رجوع فرما لیا تھا بالکل غلط ھے کیونکہ اگر ایسا ھوتا تو قاضی ابو یوسف کو ضرور اس کا علم ھوتا اور پھر وہ ان کی وفات کے بعد اپنی کتابوں میں ھرگز وہ نہ لکھتے جو اوپر نقل کیا گیا ھے جب کہ یہ بات خود ان کے مسلک کے بھی خلاف تھی کیونکہ وہ جواز مزارعت کے قائل تھے،

امام ابو حنیفہ کے دوسرے شاگرد رشید امام محمد الشیبانی نے اپنی موطا میں لکھا ہے :

و بهذا ناخذ لا بأس معاملة النخل علی الشطر و الربع او مزارعة الارض البیضاء علی الشطر و الثلث و الربع وکان ابو حنیفة یکره ذالك و یذکر ان ذالك هو المخابرة التی نهی عنها رسول الله صلی الله علیه وسلم، ص ۳۰۷ - الموطا للامام محمد

ہم اس سے یہ اخذ کرتے اور سمجھتے ہیں کہ تہائی و چوتھائی پر باغ کا معاملہ اور خالی زمین سے متعلق مزارعت کا معاملہ نصف، تہائی اور چوتھائی پر، کچھ حرج نہیں، اور امام ابو حنیفہ اس کو ناجائز سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ وہی مخابرت کا معاملہ ہے جس سے رسول اللہ صلعم نے منع فرمایا ہے ۔

جامع الصغیر میں لکھتے ہیں :

محمد عن یعقوب عن ابی حنیفة قال المزارعة فاسدة، فان سقی الارض و کربها ولم تخرج شیئا فله اجر مثله، ص ۱۴۸ - الجامع الصغیر

امام محمد نے یعقوب (ابو یوسف) سے اور یعقوب نے ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ مزارعت فاسد معاملہ ہے، پس اگر کاشتکار نے زمین سینچ اور جوت دی اور اس سے کچھ پیدا نہ ہوا تو اس کے لئے اجر مثل ہوگا ۔

امام طحاوی نے اپنی کتاب المختصر میں لکھا ہے :

و لا بأس بالمزارعة علی جزء من اجزاء ما تخرج فی قول ابی یوسف و محمد بن الحسن ولا یجوز ذالك فی قول ابی

اور پیداوار کے حصوں میں سے کسی حصے پر مزارعت میں حرج نہیں بقول قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے، اور

حنيفة، ص ١٣٣ - مختصر الطحاوى -

یہ جائز نہیں امام ابو حنیفہ کے فرمانے کے مطابق -

فقہ حنفی کے مشہور متن مختصر القدوری کی عبارت حسب ذیل ہے :

قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث و الربع باطلة- ص - ١٠٨ - قدوری

فرمایا ابو حنیفہ رحمۃاللہ نے مزارعت تہائی و چوتھائی پر باطل ہے -

فقہ حنفی کے ایک اور متن المختار کی عبارت اس بارے میں یہ ہے :

المزارعة هي جائزة عند ابي يوسف و محمد و عند ابي حنيفة هي فاسدة ص ١٣٧ - ج ٢

مزارعت وہ جائز ہے ابویوسف اور محمد کے نزدیک اور فاسد ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک -

اس بارے میں المبسوط للسرخسی کی عبارت یہ ہے :

ان المزارعة و المعاملة فاسدتان في قول ابي حنيفة و زفر، و في قول ابي يوسف و محمد هما جائزتان - ص ١٧ - ج ٢٣

مزارعت اور مساقاۃ فاسد ہیں ابوحنیفہ اور زفر کے قول کے مطابق اور ابو یوسف اور محمد کے قول میں وہ دونوں جائز ہیں -

فقہ حنفی کی مشہور کتاب بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

و اما شرعية المزارعة فقد اختلف فيها، قال ابو حنيفة عليه الرحمة انها غير مشروعة وبه اخذ الشافعي و قال ابو يوسف و محمد رحمهما الله انها مشروعة ص ١٧٥ - ج ٦ - بدائع الصنائع -

لیکن مزارعت کی شرعی حیثیت پس اس میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ نے فرمایا وہ غیر مشروع یعنی شرعاً جائز نہیں، اور امام شافعی نے بھی اسی کو لیا، اور امام ابو یوسف و امام محمد نے فرمایا کہ وہ مشروع ہے -

اسی طرح قدوری، کنزالدقائق، وقایہ، نیز ہدایہ کی جتنی شروح ہیں

اسی طرح الدرالمختار اور اس کی شرح ردالمحتار وغیرہ سب میں یہی لکھا ہے کہ مزارعت امام ابو حنیفہ کے نزدیک باطل و فاسد اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز اور صحیح ہے، لہذا اگر الحاوی القدسی نامی کتاب جس کے مصنف جمال الدین احمد بن محمد کی وفات چھٹی صدی کے آخر میں ہوئی ہے، میں یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ مزارعت کے بطلان کے قائل نہ تھے تو یہ صحیح اور قابل قبول نہیں کیونکہ قاضی ابو یوسف سے زیادہ اس بات کا دوسرے کسی کو علم نہیں ہوسکتا حالانکہ ان کی کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی میں صاف لکھا ہے :

فان ابا حنیفة رضی الله عنه کان یقول هذا کله باطل ۔

بلاشک ابو حنیفہرح یہ فرماتے رہے کہ مزارعت و مساقات سب باطل معاملے ہیں ۔

امام ابو حنیفہ کی طرح امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے کہ مزارعت و مخابرت باطل اور ناجائز ہے، ذیل میں چند کتابوں کی عبارتیں پیش کی جاتی ہیں جن سے اس کا اظہار ہوتا ہے :

فاما الرجل الذی یعطی ارضه البیضاء بالثلث و الربع مما یخرج منها، فهذا مکروه ای حرام، کما فسره الزرقانی شارح الموطا، ص ۲۹۳ موطا مالك ۔

چنانچہ جو شخص اپنی خالی زمین اس کی پیداوار کی تہائی چوتھائی پر دیتا ہے یہ مکروہ ہے، یعنی حرام ہے، علامہ زرقانی نے مکروہ کی تفسیر حرام سے کی ہے ۔

سئل مالك عن رجل اکری مزرعته بمائة صاع من تمر او مما یخرج منها من الحنطة او من غیرها یخرج منها فکره ذالك، ای کراهة منع، شرحه الزرقانی

امام مالک سے پوچھا گیا ایک شخص کے اس معاملے کے متعلق کہ وہ اپنا کھیت ایک سو صاع چھوہاروں یا زمین کی پیداوار گیہوں وغیرہ کے

ص ۲۹۷ - باب کراءالارض - الموطا لامام مالك -

عوض استعمال کے لئے دیتا ہے تو آپ نے اس کو مکروہ بتلایا یعنی ممنوع بتلایا -

قلت ارایت ان اکریت ارضا من رجل یزرعها قضبا او بقلا او قمحا او شعیرا او قطنیة فما اخرج الله منها من شیئی فذالك بینی و بینه نصفین ایجوز هذا ام لا ؟ قال مالك ان ذالك لایجوز ص ۳۷۲ ، ۳۷۳ - ج ۳ المدونة الکبری

میں نے کہا یہ بتلائیے کہ اگر میں زمین کا معاملہ کسی شخص سے اس طرح کروں کہ وہ اس میں سبزیاں ترکاریاں یا گندم، جو یا کپاس کی کاشت کرے پھر اس سے جو پیدا ہو وہ میرے اور اس کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں، امام مالک نے جواب دیا یہ جائز نہیں -

اما حجته علی منع کرائها مماتنبت فهو ما ورد من نهیه صلی الله علیه وسلم عن المخابرة قالوا هی کراء الارض بما یخرج منها و هذا قول مالك و کل اصحابه ص ۲۱۰ - ج ۲ - بدایة المجتهد لا بن رشد -

اس کی دلیل کہ زمین کو اس کی پیداوار کے ایک حصہ پر دینا منع ہے وہ حدیث ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرت سے منع فرمایا ہے علماء نے کہا ہے کہ مخابرہ زمین کو اس کی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کرائے پر دینے کا نام ہے، اور یہ قول امام مالك اور ان کے تمام ساتھیوں کا ہے -

آخری جملے کا مطلب یہ کہ امام مالکہ اور ان کے شاگرد مزارعت و مخابرت کی ممانعت پر متفق ہیں اور بعد کے تمام مالکی فقہاء وعلماء کا بھی اس

پر اتفاق ہے، مطلب یہ کہ جس طرح امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے مابین مزارعت کے جواز و عدم جواز کے مسئلہ میں اختلاف ہے یا امام شافعی اور ان کے مقلد متاخرین فقہاء شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے اس طرح مالکی علماء کے مابین اختلاف نہیں بلکہ سب کے سب اس کی ممانعت پر متحد و متفق ہیں، بلکہ یہ چیز یہاں تک ہے کہ فقہ مالکی کی کتابوں میں مزارعت و مخابرت کا باب ہی نہیں، ان میں اس مسئلہ پر جو بحث ہے وہ کراءالارض کے باب میں ضمناً ہے، آپ کو یہ جان کر تعجب ہوگا کہ مدونہ الکبری کے مصنف عبدالسلام بن سعید جو سحنون کے نام سے مشہور ہیں مزارعت کے متعلق اتنا سخت رویہ رکھتے تھے کہ مزارعت کے ذریعے حاصل شدہ غلے کے متعلق ان کا یہ کہنا تھا کہ اس کا کھانا ناجائز اس کا خریدنا اور فروخت کرنا ناجائز۔

مزارعت کے متعلق امام مالک کی رائے معلوم ہوجانے کے بعد اب آئیے یہ دیکھیں کہ امام شافعی اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں، ذیل میں کتاب الام کی وہ عبارت ملاحظہ فرمائیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مساقات جائز و حلال اور مزارعت ناجائز اور حرام ہے:

قال الشافعی: و اذا دفع الرجل الی الرجل النخل او العنب یعمل فیه علی ان للعامل نصف الثمرة او ثلثها او ماتشارطا علیه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التی عامل علیها رسول الله صلی الله علیه وسلم اهل خیبر، و اذا دفع الرجل الی الرجل ارضا بیضاء علی ان یزرعها المدفوعة الیه فما اخرج الله منها من شیء فله منه جزء من الاجزاء

فرمایا امام شافعی نے جب ایک شخص دوسرے شخص کو کھجور یا انگور کا باغ دیتا ہے کہ وہ اس میں کام کرے اور کام کے بدلے اس کو آدھا یا تہائی یا حصے کے جس تناسب پر معاملہ طے پایا ہو اتنا پھل ملے گا تو اس کا نام مساقات ہے اور یہ حلال ہے کیونکہ رسول اللہ صلعم نے اہل خیبر سے یہ معاملہ کیا تھا، اور جب ایک شخص

فهذه المحاقلة و المخابرة و المزارعة التی نهیٰ عنها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، فاحللنا المعاملة فی النخل خبرا عن رسول اللہ و حرمنا المعاملة فی الارض البیضاء خبرا عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، ص ۱۰۱ و ۱۰۲، ج ۷"

دوسرے کو خالی زمین دیتا ہے کہ وہ اس میں کاشت کرے اور اس سے جو پیدا ہوگا اس میں سے ایک حصہ اس کو ملے گا، پس یہ معاملہ، محاقلت، مخابرت اور مزارعت ہے جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے منع فرمایا ہے، چنانچہ ہم نے باغ کے معاملہ کو حلال قرار دیا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی حدیث کی وجہ سے اور ہم نے خالی زمین کے معاملہ یعنی مزارعت و مخابرت کو حرام قرار دیا وہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کی حدیث کی وجہ سے۔

مزارعت و مخابرت کے عدم جواز سے متعلق فقہ شافعی کے چند مستند متنوں کی عبارتیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

ولا تصح المخابرة وهی عمل الارض ببعض ما یخرج منها و البذر من العامل ولا المزارعة و هی هذا المعاملة و البذر من المالک، ص ٥٧ منهاج الطالبین۔

اور نہیں صحیح مخابرۃ اور وہ ہے زمین میں کام کرنا بعوض اس کی بعض پیداوار کے جب کہ تخم کام کرنے والے کی طرف سے ہو، اسی طرح مزارعت بھی صحیح نہیں اور وہ یہی معاملہ ہے جب کہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو۔

ولا تصح مخابرة ولو تبعا وهی

اور مخابرت صحیح نہیں اگرچہ تبعاً

معاملة علی الارض ببعض ما یخرج منہا | ایسی زمین پر کام کرنا جس کے بعض پیداوار کے عوض ہو، اور وہ ہے زمین پر
و البذر من العامل ولا مزارعة و ہی | معاملہ اس کی بعض پیداوار کے عوض
کذالك و البذر من المالك، ص ٦٢، | جب کہ بیج عامل کی طرف سے ہو،
منہج الطلاب علی ہامش المنہاج ۔ | اور مزارعت بھی صحیح نہیں اور وہ
بھی معاملہ ہے جب کہ بیج مالک
زمین کی طرف سے ہو۔

العمل فی الارض ببعض ما یخرج منہا ان کان البذر من المالك سمی مزارعة او من العامل سمی مخابرة و ہما باطلتان، ص ۱۷ ۔ ج ۲ عمدة السالك مع شرح فیض الالہ المالك۔

زمین میں کام کرنا بعض پیداوار کے عوض، یہ اگر بیج مالک کی طرف سے ہو تو اس کا نام مزارعت اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس کا نام مخابرۃ ہے اور دونوں باطل ہیں ۔

— نوٹ —

جولائی کے پرچے میں ایک مضمون بعنوان ''قمری مہینے اور فلکیاتی حساب،، نذر ناظرین کیا گیا تھا اور دعوت دی گئی تھی کہ اہل علم اس مسئلے پر اپنے نتائج فکر پیش کریں تاکہ موضوع زیر بحث کے تمام گوشے منقح ہوکر سامنے آجائیں اور کسی صحیح نتیجے تک پہنچنے میں آسانی ہو۔ حسن اتفاق کہ اسی دوران ایک اور مضمون ہمیں موصول ہوا جو اس شمارے کی زینت ہے۔ یہ اس سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔ اس مضمون میں مسئلے کے بعض اہم پہلوؤں کو زیر بحث لایا گیا ہے اور بعض غور طلب نکات کو چھوڑا گیا ہے۔ بحث کا دروازہ ہنوز کھلا ہوا ہے۔

صلائے عام ہے یاران نکتہ داں کے لئے

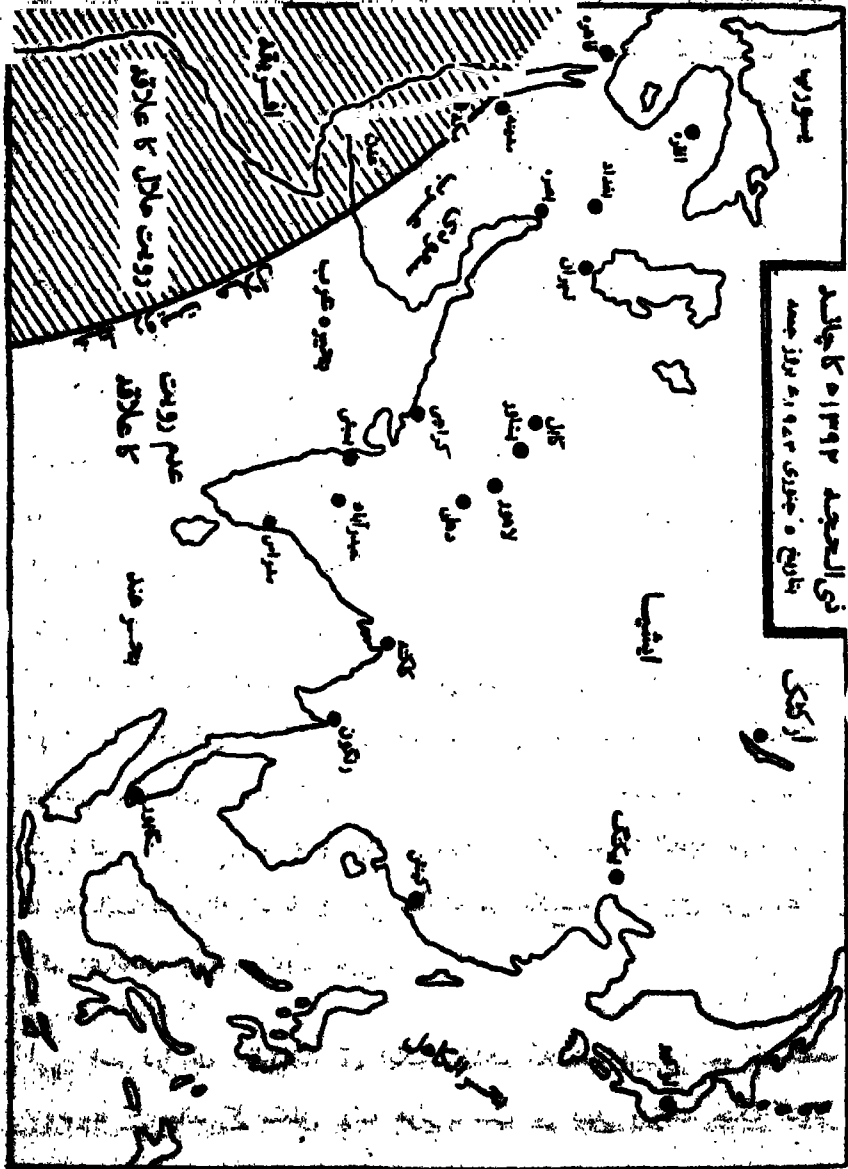
رویت ہلال کی حقیقت

سید صمد حسین رضوی

رویت ہلال کا مسئلہ پاکستان ہی میں نہیں بلکہ تمام اسلامی ممالک میں ہمیشہ متضاد نظریات کا حامل رہا ہے جس کی وجہ سے اسلامی مہینوں کی ابتداء اور انتہا کا تعین مختلف ممالک میں مختلف ہوتا رہا ہے۔ اس اختلاف کی ایک واضح مثال ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کی رویت ہلال کا تعین ہے، جس میں شدید اختلافات پیدا ہوگئے تھے۔

آج کل علم ہیئت کے حساب میں بڑی ترقی ہوگئی ہے اور اس کی بنیاد پر یہ معلوم کرنا زیادہ مشکل نہیں ہے کہ کس دن کس جگہ رویت ہلال ممکن ہے اور کس جگہ رویت ہلال ناممکن ہے۔ اگرچہ مغربی ممالک کے ہیئت دانوں نے رویت ہلال کے حساب کو نظر انداز کر رکھا ہے کیوں کہ ان کو اس کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی لیکن عہد قدیم کے ہندو جوتشی اور قرون وسطیٰ کے مسلمان ہیئت داں رویت ہلال کے حساب کے بارے میں بہت کچھ جانتے تھے جس سے آج کل کے ہیئت داں ناواقف ہیں۔ میں نے اس سلسلہ میں نہ صرف یہ کہ قدیم ہندو اور مسلمان ہیئت دانوں کی کتابوں اور ان کی کاوشوں کا عمیق مطالعہ کیا ہے بلکہ خود بھی مشاہدات اور تجربات کئے ہیں اور مزید تحقیق کا سلسلہ جاری ہے۔

اپنی اسی واقفیت کی بنیاد پر میں ہمیشہ رویت ہلال کے حسابات لگاتا رہتا ہوں جو ننانوے فی صدی صحیح ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا میں نے ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کے چاند کے متعلق بھی حساب لگا کر رویت ہلال کے امکانات کا تعین کیا تھا اور جنوبی ایشیا کا ایک نقشہ تیار کرکے اس نقشے پر خط رویت ہلال برائے ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کو واضح طور پر دکھایا تھا جس کی صداقت میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ نقشہ میں اس جگہ پیش کر رہا

ہیں تاکہ لوگ ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کے چاند کی حقیقت کو سمجھ سکیں اور
اور اس مسئلہ کی اہمیت سے واقف ہو سکیں۔ اس نقشے پر دکھائے ہوئے

خط رویت ہلال کے مشرق کی طرف یعنی داہنے ہاتھ کی طرف کے تمام علاقے عدم رویت کے علاقے ہیں یعنی ان علاقوں میں ۵ جنوری ۱۹۷۳ء کو شام کے وقت چاند نظر نہیں آسکتا تھا۔ اسی خط رویت ہلال کے مغرب کی طرف یعنی بائیں ہاتھ کی طرف کے تمام علاقے رویت ہلال کے علاقے ہیں یعنی ان علاقوں میں ۵ جنوری ۱۹۷۳ء کو شام کے وقت چاند نظر آنے کا امکان ہے بشرطیکہ مطلع ابر آلود نہ ہو اور گرد و غبار سے صاف ہو۔ اس نقشے پر دکھائے ہوئے خط رویت ہلال سے یہ صاف ظاہر ہے کہ جمعہ ۵ جنوری ۱۹۷۳ء کی شام کو رویت ہلال کا امکان صرف جزیرہ نمائے عرب کے جنوب مغرب کے تھوڑے سے علاقے میں تھا اور باقی پورے براعظم ایشیا میں رویت ہلال کا قطعی کوئی امکان نہیں تھا۔ البتہ براعظم افریقہ کے ممالک میں رویت ہلال کے امکانات بہت واضح تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمعہ ۵ جنوری ۱۹۷۳ء کی شام کو رویت ہلال کا امکان براعظم ایشیا میں صرف عدن، یمن، مکہ معظمہ اور جدہ کے شہروں میں تھا، اور ان شہروں کے آس پاس کے علاقوں میں بھی رویت ہلال کا امکان تھا جیسا کہ خط رویت ہلال سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اس دن سے ایک دن پہلے یعنی پنجشنبہ ۴ جنوری ۱۹۷۳ء کو براعظم ایشیا و افریقہ کے کسی حصے میں بھی رویت ہلال کا امکان قطعی نہیں تھا۔ اور اس کے ایک دن بعد یعنی شنبہ ۶ جنوری ۱۹۷۳ء کو تمام براعظم ایشیا میں رویت ہلال کا یقینی امکان تھا۔ لہذا رویت ہلال کے مطابق جزیرہ نمائے عرب میں شنبہ ۶ جنوری ۱۹۷۳ء کو یکم ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کی تاریخ ثابت ہوئی اور ایشیا کے باقی ممالک میں یکشنبہ ۷ جنوری ۱۹۷۳ء کو یکم ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ ثابت ہوئی۔

اب ذرا ان اختلافات کی ایک جھلک ملاحظہ فرمائیے جو ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کے چاند کے متعلق رونما ہوئے۔ سب سے پہلے روزنامہ جنگ کراچی

کی ۹ جنوری ۱۹۷۳ء کی اشاعت میں مندرجہ ذیل خبر شائع ہوئی:-

"کراچی ۵ جنوری (اسٹاف رپورٹر) مرکزی رویت ہلال کمیٹی کا اجلاس آج ۲۹ ذی قعدہ مطابق ۵ جنوری بروز جمعہ ماہ ذی الحجہ کے چاند کے سلسلے میں جامع مسجد جیکب لائن میں منعقد ہوا جس کی صدارت مولانا احتشام الحق تھانوی نے کی۔ چاند نظر نہیں آیا اور نہ کوئی شہادت موصول ہوئی۔ جماعت اہل سنت کی رویت ہلال کمیٹی کا اجلاس بھی آج دارالعلوم امجدیہ میں مولینا محمد شفیع اکاڑوی صدر جماعت کی صدارت میں منعقد ہوا۔ کمیٹی کے اعلان کے مطابق چاند نظر نہیں آیا اور نہ کوئی شہادت ملی۔ لہذا یکم ذی الحجہ اتوار ۷ جنوری کو اور عید الاضحیٰ منگل ۱۶ جنوری کو ہوگی۔"

جیسا کہ نقشے سے ظاہر ہے رویت ہلال کمیٹی کا فیصلہ بالکل صحیح تھا جسے متفقہ طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ اور کوئی اختلاف رونما نہیں ہوا تھا۔ لیکن اس کے بعد روزنامہ جنگ کراچی کی ۱۰ جنوری کی اشاعت میں ایک اور خبر شائع ہوئی جس کے ابتدائی حصے کا اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

"حج ۱۳ جنوری کو ہوگا۔ مناسک حج ٹیلی ویژن پر پیش کرنے کے انتظامات مکمل ہوگئے۔ اسلام آباد ۸ جنوری (پ پ ا) سعودی عرب کے سفارت خانے کے مطابق وزارت صحت نے اعلان کیا ہے کہ تمام حاجیوں اور مقامی آبادی کی صحت اچھی ہے اور جمعہ یکم ذی الحجہ کی صبح تک کوئی وبائی بیماری نہیں پھیلی تھی۔ وزارت اوقاف نے اعلان کیا ہے کہ شریعت کے قواعد کے مطابق ذی الحجہ کا مہینہ جمعہ ۵ جنوری سے شروع ہوا اور عرفات پر قیام ۹ ذی الحجہ ۱۳ جنوری کو ہوگا۔ اس مقدس موقع پر خدا تعالیٰ مسلمانوں کا حج قبول کرے اور مسلم قوم کو امن و خوشحالی کی رحمتوں سے فیض یاب کرے۔"

مندرجہ بالا اعلان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سعودی عرب میں جمعہ

۵ جنوری ۱۹۷۳ء کو یکم ذی الحجہ ۱۳۹۲ھ کی تاریخ مانی گئی تھی جس کا منطقی نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ ملک عرب میں ذی الحجہ کی رویت ہلال کو پنجشنبہ ۴ جنوری ۱۹۷۳ء کی شام کو فرض کر لیا گیا تھا حالانکہ نقشے کے مطابق یہ مفروضہ سراسر غلط ہے کیونکہ پنجشنبہ ۴ جنوری کو ایشیاء افریقہ اور یورپ تینوں بر اعظموں میں رویت ہلال کا قطعی امکان نہیں تھا۔ اور سائنس کے جدید ترین آلات سے بھی چاند کو نہیں دیکھا جاسکتا تھا۔

رویت ہلال کے ان اختلافات کو ختم کرنے کی تدابیر کے سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ تمام مسلمانان عالم کو متفقہ طور پر پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ کیا اسلامی مہینوں کی ابتداء کے لئے رویت ہلال کی شرط ضروری ہے۔ یعنی کیا یہ ضروری ہے کہ جب تک آنکھ سے چاند نظر نہ آجائے کسی اسلامی مہینے کی ابتداء نہ کی جائے۔ اگر علماء اسلام کا متفقہ فیصلہ یہ ہوجائے کہ اسلامی مہینے کی ابتداء کے لئے رویت ہلال کی شرط ضروری نہیں ہے تو پھر اس مسئلہ کا حل بہت ہی آسان ہوسکتا ہے یعنی تمام مسلمانان عالم بڑی آسانی سے اس بات پر متفق ہوسکتے ہیں کہ سعودی عرب کے شاہ فیصل کا جو فیصلہ ہو وہ سب کے لئے قابل قبول ہو خواہ وہ فیصلہ کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ یا پھر مصری کلینڈر کی طرز پر کوئی متفقہ اسلامی کلینڈر وضع کیا جاسکتا ہے جس کی پابندی تمام مسلم ممالک پر لازمی ہو۔ بلکہ موجودہ مصری کلینڈر میں سے دو دن کم کرکے نہایت ہی اچھا عالمی کلینڈر بنایا جا سکتا ہے۔ یہ دو دن کا فرق امتداد زمانہ اور بعد مقامی کی وجہ سے پیدا ہوگیا ہے جسے اب دور کر دینا چاہئے۔ یہ وہی مصری کلینڈر ہے جو فاطمی خلفائے مصر کے زمانے میں سرکاری طور پر رائج تھا اور اسی کلینڈر کے مطابق عید وغیرہ کا تعین کیا جاتا تھا۔ اس زمانے کے بہت سے علماء نے بھی اس کلینڈر کی حمایت کی تھی۔ لہذا اس زمانے کے علماء بھی اس کلینڈر کی منظوری دے

سکتے ہیں ۔ اگر ایسا ہو جائے تو سارے اختلافات خود بخود ختم ہو جائیں گے ۔

بصورت دیگر اگر علمائے اسلام کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ اسلامی مہینے کی ابتداء کے لئے رویت ہلال کی شرط شرعی طور پر لازمی ہے تو پھر اختلافات سے نہ گھبرانا چاہئے کیونکہ فطری طور پر رویت ہلال مختلف ممالک میں مختلف ایام میں ہو سکتی ہے ۔ آخر مختلف نمازوں کے اوقات بھی تو مختلف ممالک میں مختلف ہوتے ہیں ۔ جب کسی ملک میں نماز فجر کا وقت ہوتا ہے تو اسی وقت کسی اور ملک میں نماز ظہر کا وقت ہوتا ہے ۔ اور کسی ملک میں نماز عشاء کا وقت ہوتا ہے ۔ جب آپ اوقات نماز کے اس اختلاف کو دور نہیں کر سکتے تو رویت ہلال کے اختلاف کو بھی قبول کرلینے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے ۔ ہاں مگر یہ امر ضروری ہے کہ رویت ہلال کے معاملے میں لوگوں کو محتاط ہونا چاہئے یعنی بغیر چاند دیکھے ہوئے رویت ہلال کی شہادت دینے کا رجحان بالکل ختم ہو جانا چاہئے ۔ چاند کا نظر آنا کوئی ایسی معمولی بات نہیں ہے کہ صرف چند افراد کو نظر آجائے اور باقی ساری خلقت کو وہ دکھائی نہ دے ۔ ایسا شاذ و نادر اتفاق صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ آسمان ابر آلود ہو اور صرف چند لمحوں کے لئے بادل چاند کے اوپر سے ہٹ جائے اور پھر فوراً ہی دوبارہ چاند کو ڈھک لے ۔ گذشتہ پچیس سال سے پاکستان میں میرا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ جب بھی لوگوں میں رویت ہلال یا عدم رویت کا اختلاف ہوا ہے تو ان موقعوں پر میں نے ہمیشہ رویت ہلال کی شہادت دینے والوں کو غلط پایا ہے اور عدم رویت کے حامیوں کو صحیح پایا ہے ۔ رویت ہلال کی شہادت قبول کرنے والوں کو سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا اس مقام پر اس دن رویت ہلال کا امکان ہے یا نہیں ۔ اگر رویت ہلال کا امکان ہے پھر تو شہادت قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر رویت ہلال کا امکان ہی نہیں ہے تو پھر رویت ہلال کی کوئی شہادت بھی

شرعی حیثیت نہیں رکھ سکتی کیونکہ اگر ایسی ناممکن شہادت کو بھی شرعی تحفظ دیا گیا تو شرعی شہادت بھی ایک قسم کا مذاق بن کر رہ جائے گی۔ یہ اہم نکتہ ہمیشہ ذہن میں رہنا چاہئے کہ یہ تو ممکن ہے کہ کسی جگہ کسی دن رویت ہلال کا امکان ہو لیکن پھر بھی چاند نظر نہ آئے لیکن یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ کسی جگہ کسی دن رویت ہلال کا قطعی امکان ہی نہ ہو پھر بھی چاند نظر آجائے ۔ علمائے دین کو علم ہیئت سے کم از کم اتنا مس تو ضرور ہونا چاہئے کہ وہ یہ معلوم کرسکیں کہ کس مقام پر کس دن رویت ہلال ممکن ہے اور کب ناممکن ہے ۔

مثال کے طور پر ذی‌الحجہ ۱۳۹۲ھ کی رویت ہلال ہی کو لے لیجئے جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے یہاں کی مرکزی رویت ہلال کمیٹی نے صحیح فیصلہ کیا تھا جس کی رو سے دو شنبہ ۱۵ جنوری ۱۹۷۳ء کو یوم حج ٹھہرتا ہے اور ۱۶ جنوری ۱۹۷۳ء کو عید الاضحیٰ ٹھہرتی ہے ۔ اب رہا سعودی عرب کا سوال تو وہاں کی حقیقی رویت ہلال کے مطابق یکشنبہ ۱۴ جنوری ۱۹۷۳ء کو یوم حج ٹھہرتا ہے اور دو شنبہ ۱۵ جنوری ۱۹۷۳ء کو عید الاضحیٰ ٹھہرتی ہے ۔ لیکن وہاں کے بادشاہ کا فیصلہ یہ تھا کہ یوم حج ۱۳ جنوری ۱۹۷۳ء کو ہوگا اور عید الاضحیٰ یکشنبہ ۱۴ جنوری ۱۹۷۳ء کو ہوگی۔ بظاہر یہ فیصلہ جزیرہ نمائے عرب کی حقیقی رویت ہلال کے مطابق نہیں ہے جیسا کہ پہلے ہی وضاحت کی جا چکی ہے اور اگر کسی فرد کی شہادت پر یہ فیصلہ کیا گیا ہے تو وہ شہادت بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ۴ جنوری ۱۹۷۳ء کو رویت ہلال کا وہاں مطلق امکان نہیں تھا ۔ یہ فیصلہ کسی متفقہ اسلامی کلینڈر کے مطابق بھی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس قسم کے کسی متفقہ اسلامی کلینڈر کا بھی اعلان نہیں کیا گیا ۔ پھر آخر یہ فیصلہ کس اصول کے تحت کیا گیا ؟ مسلمانان عالم کے لئے یہ ایک لمحہ فکریہ ہے کیونکہ اگر یہ فیصلہ

صحیح تھا تو یقیناً یہ رویت ہلال کی شرط کے خلاف تھا اور پھر یہ ماننا پڑے گا کہ رویت ہلال کی شرط غیر شرعی ہے، لیکن اگر یہ فیصلہ صحیح نہیں تھا تو حج کی تاریخ بھی صحیح نہیں تھی اور اگر حج کی تاریخ بھی صحیح نہیں تھی تو پھر وہ حج نہیں تھا اور پھر یہ بات صرف ایک ہی حج پر ختم نہیں ہوجاتی بلکہ اب تک جتنے حج ہوئے ہیں وہ سب اسی قسم کے غلط فیصلوں پر ہوئے ہیں -

اس ساری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ علمائے دین کو سب سے پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ رویت ہلال کو لازمی شرط مانا جائے یا نہیں - اگر لازمی شرط نہ مانا جائے تو پھر کوئی سا بھی مناسب طریقہ متفقہ طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر رویت ہلال کو لازمی شرط مانا جائے تو پھر یہ طے کرنا پڑے گا کہ کیا ملک کے کسی ایک مقام کی رویت ہلال باقی پورے ملک کے لئے بھی قابل قبول ہونی چاہئے یا صرف اسی مقام کے لئے قابل قبول ہے اگر صرف اسی مقام کے لئے قابل قبول ہے تو پھر ملک میں کئی عیدیں ہوں گی اور اس فطری اختلاف کو برداشت کرنا پڑے گا - لیکن اگر ملک کے کسی ایک مقام کی رویت ہلال باقی پورے ملک کے لئے بھی قابل قبول سمجھی جائے (جیسے ماننے میں بعض علماء کو تامل ہوگا) تو پھر ایک مرکزی رویت ہلال کمیٹی کا قیام لازمی ہے جس میں کم از کم ایک ممبر ایسا ہونا چاہئے جو علم ہیئت کی بنیاد پر رویت ہلال کے ممکن ہونے یا ناممکن ہونے کے حسابات لگاکر حتمی فیصلہ کرسکے - بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ اگر شرعی طور پر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک مقام کی رویت ملک کے دوسرے مقامات کے لئے بھی قابل قبول ہے تو پھر اس اصول کو صرف اپنے ملک ہی تک کیوں محدود رکھا جائے؟ تمام عالم اسلام تک کیوں نہ پھیلایا جائے؟ یعنی صرف کراچی کی مرکزی رویت ہلال کمیٹی کا فیصلہ کیوں مانا جائے؟ مکۂ معظمہ میں کل اسلامی رویت ہلال کمیٹی کیوں نہ قائم

کی جائے۔ بہر حال رویت ہلال کمیٹی جہاں بھی قائم کی جائے، یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہئے کہ علم ہیئت کے حسابات خواہ کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوں رویت ہلال کے ''ثبوت'' کے لئے شرعی حجت نہیں ہوسکتے۔ البتہ یہ حسابات رویت ہلال کی ''شہادت'' دینے والوں کو پرکھنے کے لئے ضرور مفید ہوسکتے ہیں۔ یعنی اگر علم ہیئت کے حسابات سے رویت ہلال کا امکان ہے تو شہادت قابل قبول ہوسکتی ہے اور اگر رویت ہلال کا امکان ہی نہیں ہے تو شہادت ہر گز قابل قبول نہیں ہو سکتی، ورنہ غلط فیصلوں کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہوسکتا۔ اگر اس قسم کی غیر امکانی شہادت کا سدباب نہ کیا گیا تو رویت ہلال کمیٹی ایک مذاق بن کر رہ جائے گی۔ یہ بھی یاد رکھئے کہ علم ہیئت کی بنیاد پر رویت ہلال کا صحیح حساب لگانا بھی بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور ہر ہیئت داں کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس مقصد کے لئے صرف وہی شخص مفید ہوسکتا ہے جو علم ہیئت کے موجودہ اصول سے بھی واقف ہو، سنسکرت کی کتابوں میں بیان کردہ جوتش کے قاعدوں سے بھی واقف ہو، اور عربی کی کتابوں میں بیان کردہ مسلم ہیئت دانوں کے حسابات سے بھی واقف ہو۔

آخر میں ان چند غلط فہمیوں کا ازالہ کردینا بھی ضروری سمجھتا ہوں جو رویت ہلال کے متعلق عام مسلمانوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔

(۱) عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اسلامی مہینے ہمیشہ بالترتیب ۳۰ دن اور ۲۹ دن کے ہوتے ہیں یعنی اگر ایک مہینہ ۳۰ دن کا ہوا ہے تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا مہینہ ضرور ۲۹ دن کا ہوگا۔ حالانکہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ رویت ہلال کے مطابق بعض اوقات تو متواتر تین مہینے بھی انتیس انتیس دن کے ہوسکتے ہیں اور متواتر پانچ مہینے بھی تیس تیس دن کے ہوسکتے ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر چھ ہر

ایک سن ھجری کا پہلا مہینہ یعنی محرم کا مہینہ ۳۰ دن کا مان لیں تو زیادہ امکان یہی ہوتا ہے کہ صفر کا مہینہ ۲۹ دن کا ہوگا۔ پھر ربیع الاول کا مہینہ ۳۰ دن کا ہوگا اور ربیع الاخر کا مہینہ ۲۹ دن کا ہوگا۔ اسی طرح شمار کرتے کرتے آخری مہینہ یعنی ذی الحجہ کا مہینہ ۲۹ دن کا ہوگا ان حسابات کی یکسانیت کے لئے قدیم علماء تاریخ نے ۱۸ سے ۳۰ تک تیس سال کا ایک قرن فرض کر لیا تھا اور آگے بھی اسی طرح تیس تیس سال کے قرنوں کو شمار کرتے چلے جاتے تھے۔ پھر ہر ایک قرن کے ۳۰ سالوں میں سے دوسرا، پانچواں، ساتواں، دسواں، تیرھواں، سولھواں، اٹھارھواں، اکیسواں، چوبیسواں، چھبیسواں، اور انتیسواں سال یعنی کل ۱۱ سال کبیسہ مان لئے تھے جن میں ذی الحجہ کا مہینہ ۲۹ دن کے بجائے ۳۰ دن کا فرض کر لیا جاتا تھا۔ انجمن ترقی اردو کی شائع کردہ تقویم ھجری و عیسوی بھی اسی امکان کی بنیاد پر مرتب کی گئی ہے اور حقیقی رویت ھلال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ بعض اوقات اس تقویم ھجری و عیسوی میں اور رویت ھلال کی تاریخوں میں بھی مطابقت ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس تقویم ھجری و عیسوی کی تاریخوں کی مطابقت میں کبھی ایک دن اور کبھی دو دن کا فرق پڑ سکتا ہے بلکہ بعض مخصوص حالات میں تو تین دن کا فرق بھی پڑ سکتا ہے۔ لہذا جو لوگ اپنی ناواقفیت کی بنا پر اس تقویم ھجری و عیسوی کو تحقیقی کاموں میں اپنا رہبر بناتے ہیں وہ ٹھوکر کھاتے ہیں۔ یہی غیر یقینی حال ان آسان قسم کے قاعدوں اور عام فہم قسم کے حسابات کا بھی ہے جو ھجری و عیسوی تاریخوں کی مطابقت معلوم کرنے کے لئے مختلف لوگوں کی طرف سے مختلف کتابوں اور رسالوں میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔

(۲) عوام الناس میں یہ غلط خیال بھی بہت مقبول ہوگیا ہے کہ پہلی رات کا چاند صرف وہی ہوسکتا ہے جو بہت باریک ہو۔ لہذا اگر کبھی

ایسی پہلی رات کو رویت ہلال کے وقت کچھ موٹا چاند نظر آتا ہے تو یہ شک کرنے لگتے ہیں کہ کہیں یہ دوسری رات کا چاند نہ ہو اور رویت ہلال کہیں ایک دن پہلے نہ ہوگئی ہو۔ حالانکہ یہ امر قطعی ناممکن ہے کہ کوئی شخص محض ہلال کی موٹائی سے اندازہ لگا کر یہ فیصلہ کر سکے کہ یہ کون سی رات کا چاند ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہلال اگر ۲۹ تاریخ کو نظر آتا ہے تو قدرے باریک ہوتا ہے اور اگر ۳۰ تاریخ کو نظر آتا ہے تو کچھ موٹا ہوتا ہے۔

(۳) بعض لوگ ایسا بھی کرتے ہیں کہ ہجری مہینہ کی آخری تاریخوں میں روزانہ صبح کے وقت مشرق کی طرف چاند کو دیکھتے رہتے ہیں اور جس دن چاند پہلی دفع غائب ہوجاتا ہے اس کے تیسرے دن سے اگلے مہینہ کی پہلی تاریخ شمار کر لیتے ہیں اور اسی لحاظ سے رویت ہلال کا تعین بھی کرلیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک غلط طریقہ ہے اور اس میں بھی ایک یا دو دن کا فرق پڑسکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جس دن چاند صبح کے وقت مشرق کی طرف پہلی دفعہ غائب ہو جاتا ہے اسی دن شام کو مغرب کی طرف رویت ہلال قطعی ناممکن ہوتی ہے۔

(۴) ایک یہ غلط عقیدہ بھی لوگوں میں زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے کہ عید الفطر جس دن ہوتی ہے اس کے بعد آنے والا عاشورۂ محرم بھی اسی دن ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے اور اس میں بھی ایک دن کا فرق پڑ سکتا ہے بلکہ بعض مخصوص حالات میں تو دو دن کا فرق بھی پڑسکتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اکثر و بیشتر ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس دن کی عیدالفطر ہوتی ہے اسی دن کا عاشورۂ محرم بھی ہوتا ہے۔ دراصل عید الفطر اور اس کے بعد آنے والے عاشورۂ محرم کے درمیان عام طور پر ۹۸ دن کا فاصلہ ہوتا ہے جو مکمل ۱۴ ہفتوں کے برابر ہوتا ہے۔ اس لئے ان دونوں تاریخوں کے دنوں

میں فرق نہیں پڑتا۔ لیکن بعض حالات میں یہ فاصلہ کبھی ۲۹ دن، کبھی ۳۰ دن اور کبھی [illegible] دن کا بھی ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے ان دونوں تاریخوں کے دنوں میں فرق پڑ سکتا ہے۔

(٥) پاکستان میں پشاور کے مقام پر ایک دفعہ ایسا بھی ہوا تھا کہ ۲۹ رمضان کو صبح کے وقت سورج گرہن نظر آیا تھا اور اسی دن شام کو چند مخصوص لوگوں نے شہادت دی تھی کہ انھوں نے شوال کا چاند دیکھ لیا ہے اور اس شہادت کو علماء دین نے قبول بھی کرلیا تھا، بلکہ کابل میں تو ٹھیک اسی وقت عید الفطر کی نماز ہو رہی تھی جس وقت کہ سورج گرہن ہو رہا تھا۔ ان واقعات کو دیکھ کر سخت افسوس ہوتا ہے کہ عام مسلمان رویت ہلال کے متعلق اتنی معمولی سی بات بھی نہیں جانتے کہ جس دن سورج گرہن نظر آتا ہے اس دن شام کو رویت ہلال قطعی ناممکن ہوتی ہے۔ اور اس سے ایک دن پہلے تو اور بھی زیادہ ناممکن ہوتی ہے۔ کاش رویت ہلال کے بارے میں عوام کوئی واضح اور حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کر سکیں۔!

قرآن پاک کا جغرافیائی مطالعہ

ملک محمد فیروز فاروقی

مفسرین اور قرآنی علوم پر لکھنے والے مصنفین نے قرآن پاک کا کئی پہلوؤں سے مطالعہ کیا ہے۔ اور ان پر بہت عمدہ کتابیں موجود ہیں۔ لیکن قرآن کے جغرافیائی مطالعہ کی طرف اب تک کوئی قابل ذکر توجہ نہیں دی گئی۔ قرآن پاک کے جغرافیائی مطالعے کے مقاصد ،حدود، طریقہ کار اور نفس مضمون پر روشنی ڈالنے سے قبل یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد کیا ہے۔

اس مطالعہ سے مراد قرآنی دعوت انقلاب سے متعلق مقامات کا جغرافیائی تعین ، ماحولیات کا تجزیہ، دعوت انقلاب کی تاریخ کی جغرافیائی تعبیر، اور اس تاریخ پر جغرافیائی عوامل کی اثر اندازی کو مکان اور زمان کے حوالے سے بیان کرنا ہے۔

اس مطالعہ کا مقصد تفہیم قرآن کے لئے زیادہ سے زیادہ علمی مواد مہیا کرنا اور قرآن پاک پر زیادہ سے زیادہ تحقیق اور ریسرچ کے نتائج سے قرآنی اسرار و رموز کی واقعاتی تعبیر کو سمجھنا ہے۔ اس مطالعہ کی دعوت خود قرآن نے بہت سے مقامات پر دی ہے مثلاً و اختلاف اللیل و النہار وما انزل اللہ من السماء من رزق فاحیا بہ الارض بعد موتہا و تصریف الریاح آیات لقوم یعقلون (دن اور رات کے متبادل طور پر آنے جانے، بارش کے پانی کے ذریعے بنجر اور ناکارہ زمین کے قابل زراعت ہونے اور ہواؤں کی حرکت اور تبدیلی میں، اہل عقل کے لئے بہت سے دلائل اور واضح نشانات موجود ہیں)(۱) قرآن پاک بنیادی

(۱) القرآن، جاثیہ : ۵

طور پر اسلامی انقلابیہ کی دعوت کی کتاب ہے جو انسان اور اس کی زندگی سے بحث کرتی ہے اور واضح کرتی ہے کہ انسان، اس کائنات کے نظام میں کیا مقام رکھتا ہے اور اس کی زندگی کے مقاصد کیا ہیں اور وہ کون سے طریقے ہیں جن کے ذریعے یہ دنیا میں کامیاب زندگی گزار کر آخرت کی نعمتوں کا وارث بن سکتا ہے۔

مفسرین اور ماہرین علوم قرآنی نے قرآن پر سینکڑوں کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن کسی نے بھی قرآن کے جغرافیائی مطالعے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں دی۔ بیسویں صدی عیسوی میں سید سلیمان ندوی اور محمد حفظ الرحمان سیوہاروی نے ارض القرآن اور قصص القرآن پر قابل قدر کام کیا ہے (۱) لیکن اسے قرآن کا جغرافیائی مطالعہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ابوالکلام آزاد نے بھی اپنی تفسیر ترجمان القرآن میں بعض مقامات پر جغرافیائی نوعیت کی کچھ مفید معلومات بہم پہنچائی ہیں (۲)۔ ان کے علاوہ بعض مصنفین نے جو قرآنی علوم کے ساتھ ساتھ علوم جدیدہ میں بھی دستگاہ رکھتے ہیں، اس ضمن میں کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ لیکن ان سب نے قرآنی مطالعہ کے اس پہلو کو ایک موضوع کی حیثیت سے اپنے سامنے نہیں رکھا بلکہ جو کچھ لکھا ہے اس کی حیثیت محض ضمنی سی ہے۔ البتہ ابوالکلام آزاد نے واقعہ اصحاب کہف، سرگذشت ذوالقرنین اور بعض دیگر عنوانات پر تحقیق کی داد دی ہے۔ ان کی تحقیق فی الواقع قابل داد اور لائق مطالعہ ہے۔

جن آسمانی کتابوں کو بھیجا ہی اس لئے گیا تھا کہ وہ ایک خاص علاقے کے لوگوں کے لئے ایک خاص وقت تک ہدایت کا کام دیں اور جن کو مسیحی و یہودی احبار و رہبانہ نے اپنی خواہشات کا تختۂ مشق بنا کر کچھ

---

(۱) سید سلیمان ندوی، ارض القرآن (ندوۃ المصنفین) مطبع شاھی لکھنؤ (۱۹۱۵)، محمد حفظ الرحمان سیوہاروی، قصص القرآن (ندوۃ المصنفین) دھلی (۱۹۴۲)

(۲) ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، مکتبہ [illegible] کشمیری بازار لاہور۔

سے کچھ پتہ چلا ہے، ان پر آج مغرب کے اہل علم تحقیق کی داد دے رہے ہیں ۔ یہودی دائرۃ المعارف میں یہودی ریسرچ اسکالروں نے یہودیت اور توریت کے جغرافیائی مطالعہ پر جو مواد جمع کیا ہے(۱) اس کا عشر عشیر بھی مسلمانوں نے قرآن کے جغرافیائی مطالعہ پر جمع نہیں کیا ہے ۔ جغرافیہ بائبل پر مستقل کتب موجود ہیں(۲) ۔ ڈاکٹر ولیم اسمتھ نے بائبل کی ایک ڈکشنری تیار کی ہے جس میں بایوگرافی اور جیوگرافی کے مستقل عنوانات کے تحت معلومات کو یکجا کردیا ہے(۳) ۔ مسیحی اور یہودی علماء نے اپنی تاریخ کی جغرافیائی تعبیر کے لئے نقشہ سازی کی جدید ترین تکنیک استعمال کی ہے جس کے مقابلے میں ہم ان نقشوں کا ذکر بھی نہیں کر سکتے جو ہمارے ہاں بعض تفسیروں میں ملتے ہیں اور جن پر عام طور سے نقشہ کے پیمانے اور سمت وغیرہ کا ذکر تک نہیں ہوتا ۔

مسلمان علماء کی اس عدم توجہی کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغربی مستشرقین نے اپنی مرضی سے قرآنی حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے ۔ نولڈیکی نے عمالقہ اور عاد(۴) کی تحقیق میں ایک رسالہ لکھ کر بزعم خود یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ غیر تاریخی قومیں ہیں(۵) ۔ اسی طرح مغربی مصنفین نے اصحاب کہف، سرگذشت ذوالقرنین، اهل سبا، حکومت داؤد و سلیمان، قوم عاد و ثمود اور بنی اسرائیل کے ضمن میں بھی حقائق کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے ۔ مزید مثالوں کے لئے ریورنڈ فارسٹر کی کتاب ''عرب کا تاریخی جغرافیہ'' دیکھئے جس میں اس نے اپنی جہالت کے عجیب و غریب نمونے پیش کئے ہیں ۔ اسی طرح اے ولکن، اور روبرٹس اسمتھ نے بھی عجیب و غریب انداز

---

(۱) The Jewish Encyclopaedia, (New York-London), Funk and Magnalls company (1901)

(۲) پادری یوحنا خان ' جغرافیہ بائبل (پنجاب ریلجس بک سوسائٹی) انارکلی لاہور ([illegible])

(۳) ڈاکٹر ولیم اسمتھ ' ڈکشنری آف بائبل

(۴) سید سلیمان ندوی ' ارض القرآن (ندوۃ المصنفین) مطبع شاہی لکھنؤ ([illegible]) [illegible]

(۵) ایضاً ۔

میں اپنے تعصب اور تنگ نظری کا مظاہرہ کیا ہے۔ ہمارے علماء نے چونکہ اس موضوع میں زیادہ دلچسپی نہیں لی اس لئے ان متعصب مغربی مصنفین کی تحقیقات کے بعض غلط نتائج کو بھی صحیح سمجھ کر من و عن تسلیم کر لیا گیا ہے۔ سید سلیمان ندوی نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے۔

"نہایت عجیب بات ہے کہ تیرہ سو سال میں ایک کتاب بھی مخصوص اس فن پر نہیں لکھی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف خود مسلمانوں کو ان حالات سے ناواقفیت رہی اور دوسری طرف غیروں کو الهیں انسانہ کہنے کی جرأت ہوئی۔ تورات میں ہزاروں اشخاص، اقوام، بلاد اور مقامات کے نام ہیں جو زمانہ کے تطاول، زبانوں کے ادل بدل سے مجہول اور ناپید ہوچکے ہیں۔ لیکن علمائے نصاریٰ کی ہمت سزاوار آفرین ہے کہ وہ ارض تورات اور انسائیکلو۔ پیڈیا آف بائبل کے ذریعہ سے تین ہزار برس کے مردہ نام اپنی مسیحائی سے زندہ کررہے ہیں"(۱)۔

اس سے بھی زیادہ تعجب انگیز ہے اس سوال کا جواب کہ مغربی مصنفین نے ان علمی تحقیقات کی تحریک اور علم جغرافیہ کے بنیادی تصورات کہاں سے لئے۔ تاریخ نے اب ثابت کردیا ہے اور صحیح الفکر اہل مغرب نے اسے تسلیم کرلیا ہے کہ یورپ نے علمی تحقیقات کی تحریک اسپین کی اسلامی حکومت اور مسلمانوں کی علمی ترقی سے حاصل کی تھی۔ اگر مسلمان علماء اور ریسرچ اسکالرز اسپین کے راستہ سے علم و عرفان کی روشنی کو یورپ تک نہ پہنچاتے تو یورپ جہالت کی ان اتھاہ گہرائیوں سے مزید کئی سو سال تک نہ نکل سکتا جن میں وہ صدیوں سے غرق تھا۔ مردوں کی کھوپڑیوں میں شراب پینے والے، برطانیہ کے دریائے ٹیمز کے کنارے انسانی گوشت کی تجارت کرنے والے، تعلیم کو ذہن کی بدعنوانی، ضعف اور پستی کا ذمہ دار قرار دینے والے، کتابوں

---

(۱) سید سلیمان ندوی، ارض القرآن (مقدمہ الجمعیت) مطبع [illegible] لکھنؤ [illegible] ص ۳-

کو جلانے والے اور ہاتھ منہ دھونے اور نہانے کو گناہ عظیم کہنے والے جاھل اہل یورپ کبھی اس جہالت اور ذھنی پستی سے نجات حاصل نہ کرسکتے اگر اسلامی تہذیب و تمدن کی روشنی وھاں نہ پہنچتی(۱)۔

دنیائے اسلام میں نامور جغرافیہ دان موجود ھیں مگر میرے علم کے مطابق ان میں سے کسی نے بھی قرآن پاک کے جغرافیائی مطالعے کی طرف توجہ نہیں دی۔ نتیجہ یہ ہے کہ بڑی بڑی لائبریریاں ایسے مواد سے یکسر خالی ھیں یا پھر ان میں بہت کم مواد دستیاب ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ غلط فہمی ہے کہ قرآن کا بھلا ان بحثوں سے کیا تعلق ھو سکتا ہے۔ قرآن نماز اور زکواۃ کی فرضیت، روزے کی شرائط و احکام، حج کی غرض و غایت اور اسی قسم کے دوسرے موضوعات پر گفتگو کرتا ہے۔ لیکن ایسا سوچنا قرآن کے بارے میں ایک بڑی غلطی ہے۔ قرآن ھمیں عبادات و احکامات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ کائنات کے مطالعہ اور تحقیق اور ریسرچ کی دعوت بھی دیتا ہے۔ قرآن کائنات کی تخلیق کے تدریجی مراحل عمل تخلیق کے کیمیاوی و طبعی پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے۔ انسان اور ماحول کے مابین ایک گہرے تفاعلی تعلق کی نشاندھی کرتا ہے۔ انسانی ماحول کے عوامل (مثلاً آب و ھوا، طبعی حالات، اور ذرائع و وسائل وغیرہ) کو بیان کرتا ہے اور ان کی خطی اور علاقائی تقسیم کے اساسیات کی وضاحت کرتا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر بیسیوں مباحث اپنے اندر سمیٹے ھوئے ہے۔

آئیے ھم اس مرحلہ پر قرآن پاک کے جغرافیائی مطالعہ کا ایک خاکہ

---

(۱) رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت ، (مجلس ترقی ادب) کلب روڈ لاھور، ۱۵۱ - ۱۶۹، ۲۳۶ - ۲۸۳ -

(اھل یورپ کی یہ جہالت ، علم دشمنی اور شقاوت قلبی اب بھی موجود ہے۔ مگر ھم ھیں کہ ان کی تہذیب کی ظاھری چمک دیکھ کر اپنا سب کچھ لٹا چکے ھیں۔ اور مغرب کو علم و تحقیق کا بلا شرکت غیرے امام قرار دئیے جا رہے ھیں۔ ڈارون، میکڈوگل، فرائڈ، ایڈلر، میکاولی، (جھوٹ کا مسلمہ امام) ھیگل اور اینجلز کے خیالات کا مطالعہ کیجیے آپ کو معلوم ھوجائے گا کہ مغربی طرز فکر نے انسان ، انسان کی زندگی اور اس کے مقاصد اور طریقہ کار پر کیسے غیر انسانی خیالات کا اظہار کیا ہے ؟ نیچر ازم، ھیومن ازم ، بے قید لبرلزم، لواطت کا قانونی جواز، نیوڈازم، فاشزم، نازی ازم، نیشنلزم اور کئی ایسے انسانیت کش ازم، یورپ کی جاھلیت جدیدہ کے چند ایک مظاھر ھیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے اسپنگلر کی "زوال مغرب")

[illegible]

(۱) تاریخی جغرافیہ

انبیائے گذشتہ اور ان کی اقوام و ملل کے حالات کو مکان اور زمان کے حوالے سے بیان کرنا اور جدید ترین نقشہ سازی کی تکنیک کے مطابق جغرافیائی تاریخ کی زمانی ترتیب کو ماحولیاتی پس منظر کے ساتھ پیش کرنا۔

(۲) طبعی جغرافیہ

زمین، اس کے طبعی اشکال، آسمان، سیاروں کی تخلیق اور طبعی ترکیب، کرۂ ہوا اور کرۂ آب کی ترکیب، بناوٹ اور ان کے اندرونی عمل کا تجزیہ۔

(۳) ماحولیاتی جغرافیہ

ا۔ انسان :۔ انسان کی تخلیق و پیدائش اور اس کی ذات کی نشو ونما پر قرآن اور علم جغرافیہ کے مشترک موضوع بحث کی حیثیت سے تحقیق۔

ب۔ ماحول :۔ طبعی اور غیر طبعی ماحول کا تجزیاتی مطالعہ۔

ج۔ انسان اور ماحول :۔ باھمی ربط و تعلق کی وضاحت۔

د۔ نظریہ جبریت :۔ اس کا جدید فکری رجحانات کی روشنی میں جائزہ۔

(۴) ترقیاتی و اقتصادی جغرافیہ

اللہ نے انسانی ترقی اور اقتصادی بہبود کے لئے جن وسائل کو انسان کے اختیار میں دیا ہے ان کی افادیت اور منصوبہ بندی کی بحث۔

ا۔ معدنیاتی وسائل اور صنعت :۔

ب۔ زمینی اور آبی وسائل اور زراعت :۔

ج۔ غیر طبعی وسائل اور انسان کی تہذیبی و ثقافتی نشو و نما۔

(۵) جغرافیائی مطالعہ اور اسلامی عقیدہ ایمان و توحید کا باہمی ربط

کائنات کا جغرافیائی مطالعہ اسلامی عقیدہ ایمان و توحید پر ایک آفاقی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا اسے اسلام کی عالمگیر مثبت تبلیغ کے لئے ایک موثر ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔

(۶) علم جغرافیہ اور اس کی قرآنی منہاجیات :-

ایک تعارفی اور تقابلی مطالعہ۔

دو واضح آیات۔

مندرجہ بالا اجمالی نقشہ سے قرآن پاک کے جغرافیائی مطالعہ کی وسعت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اور اس کی حدود بھی متعین ہوکر سامنے آجاتی ہیں۔ اور قرآن پاک کی اس عالمگیر صداقت کا پتہ بھی ملتا ہے جس کا اعلان آج سے چودہ سو سال پہلے صحرائے عرب سے کیا گیا تھا۔

سنریہم آیاتنا فی الافاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق۔

عنقریب وہ وقت آئے گا جب ہم لوگوں کو اس کائنات میں اور خود ان کے (اندر) نفس میں ایسے واضح نشانات دکھائیں گے کہ ان پر ظاہر ہوجائے گا کہ حق وہی ہے جو قرآن پیش کرتا ہے (۱)

ایک اور جگہ پر قرآن نے اسی عالمگیر صداقت کو یوں بیان کیا ہے۔

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون۔

یقین رکھنے والوں کے لئے زمین میں واضح نشانات و دلائل موجود ہیں اور اے لوگو، خود تمہارے نفس میں بھی ایسے ہی واضح نشانات اور دلائل موجود ہیں۔ اس قدر دلائل کے باوجود کیا تم غور اور تحقیق و ریسرچ نہ کرو گے۔ (۲)

---

(۱) القرآن الکریم، حم : ۵۳۔

(۲) القرآن الکریم، الذاریات : ۲۱۔

[illegible] آیت میں جو لفظ ارض آیا ہے اسے انگریزی میں ارتھ اردو میں زمین اور یونانی زبان میں جیو لکھا جاتا ہے ۔ اور اس آیت کے آخری لفظ تبصرون کے لئے، انگریزی لفظ ریسرچ، اردو میں غور و فکر (عقل کا استعمال) اور یونانی زبان کا تقریباً ملتا جلتا لفظ گرافین (Graphein) استعمال ہوتا ہے ۔ جیو اور گرافین سے جیوگرافی بنایا گیا ہے ۔ اس تشریح سے ارض اور تبصرون کا تعلق واضح ہوکر ہمارے سامنے آجاتا ہے اور قرآن نے جغرافیائی مطالعہ کی جو دعوت دی ہے اس کا مقصد و مدعا بھی معلوم ہوجاتا ہے ۔

ہماری صدیوں پرانی ذہنی غلامی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج ہم علم جغرافیہ کے بنیادی تصورات، نفس مضمون اور نظریاتی منہاج کے لئے چند مغربی علمائے جغرافیہ کی تحقیقات پر اکتفا کر چکے ہیں ۔ حتی کہ ایسے واضح تصورات کے لئے جنہیں قرآن پاک نے اپنے مخصوص انداز میں صراحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، ہم انہیں علمائے مغرب کے محتاج ہیں ۔ زمین کی ساخت اور اس کی طبعی ترکیب کے لئے ہم کانٹ لیپ لیس، جیفریز وغیرہ کے نظریات کو حرف آخر تسلیم کرچکے ہیں ۔ انسان پر ماحولیاتی اثر کے بارے میں قرآن نے ماحولیاتی قدریت کا نظریہ پیش کیا تھا اسے جب فرانسیسی جغرافیہ دان ودا ڈی لا بلاش نے پوسبل ازم کے نام سے بیان کیا تو ہم نے جھٹ سے اس 'علمی تحقیق' کا سہرا اسی فرانسیسی جغرافیہ دان کے سر باندھ دیا ۔ دنیا کے جغرافیائی مطالعے کے لئے جب علمائے مغرب نے خطی مطالعہ کی منہاج پیش کی تو ہم نے اس کا ذمہ دار بھی مغربی علماء کو قرار دے ڈالا ۔ اور یہ دیکھنے کی زحمت گوارا نہ کی کہ اس طریق کار پر قرآن نے کائنات کے مطالعہ کے عنوان سے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال قبل روشنی ڈالی تھی جب اہل یورپ انسانی بالوں کے کپڑے پہن کر دنیا کو برائی اور ظلم و جور سے لبریز کرنے میں مصروف تھے ۔ زمین اور انسانی زندگی کے ارتقا کے بارے میں جو ارضیاتی زمانی گوشوارہ قرآن نے نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا تھا اسے ہم نے ڈارون اور دیگر

علمائے مغرب کی ذہنی کاوش کا نتیجہ سمجھا۔ ہم تو اضافیت (آئنسٹنی) اور کائنات کے فطری توازن کے نظریات کو بھی ہم نے علمائے مغرب کے کھاتے میں ڈال دیا۔

میرا مطلب کسی علمی تعصب کو ہوا دینا نہیں ہے۔ نہ میرا مقصد یہ ہے کہ ہم اہل مغرب کے علوم اور تحقیقات کو اپنے سے دور کردیں اور ان سے دست کش ہوجائیں۔ بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ جن نظریات اور تصورات کو قرآن نے پیش کیا ہے ان کے بارے میں ہم قرآنی تعلیمات کو چھوڑ کر مغرب کی امامت کو کیوں تسلیم کریں؟ ہمیں چاہئے کہ قرآنی علوم کو زیادہ سے زیادہ تحقیق کا موضوع بنائیں۔ قرآن پاک کو علم ارضیات یا علم جغرافیہ کی کتاب کے طور پر پیش کرنا بھی میرا مقصد نہیں ہے۔ قرآن اپنے آپ کو ''تذکرہ'' کہتا ہے اور مقصد یہ بیان کرتا ہے کہ انسانی زندگی کی اصلاح، ترقی اور نشو و نما کے ذریعے اسے زیادہ کامیاب بنایا جائے۔ تاکہ یہ اپنے پیدا کرنے والے اور پالنے والے رب کریم و رحیم کا زیادہ سے زیادہ قرب حاصل کرسکے۔ قرآن چونکہ مطالعہ کائنات کی دعوت دیتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم اس طرف متوجہ ہوں۔ قرآن نے کائناتی علوم کی بعض بنیادی حقیقتوں کے بیان پر اکتفا کیا ہے اور باقی تفصیلات کو انسانی تحقیقات کے سپرد کر دیا ہے۔ یہ حق سب سے پہلے اور سب سے زیادہ ہم مسلمانوں کا ہے کہ ہم اسے موضوع تحقیق بنائیں۔

کشمیر میں فن خطاطی

ڈاکٹر صابر آفاقی

ورود اسلام سے پہلے وادی کشمیر میں سنسکرت (۱) زبان مروج تھی اور اکبری عہد تک وہاں اسی زبان کا رواج رہا۔ چنانچہ ابوالفضل لکھتا ہے: ان (ہندوؤں) کی اکثر کتابیں سنسکرت میں ہیں۔ اس کے علاوہ کشمیری قوم کا رسم الخط بھی علیحدہ ہے جسے وہ اپنی تحریر میں استعمال کرتے ہیں(۲) ظاہر ہے کہ علیحدہ رسم الخط سے مراد شاردا رسم الخط ہے جو دیوناگری لکھائی کی ایک قسم ہے۔

کشمیر میں دین اسلام اور فارسی زبان کا ورود آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں ایک عالم اور صوفی سید شرف الدین بلبل شاہ ترکستانی (متوفی ۷۲۷ھ) کے ذریعے ہوا۔ آپ ۷۲۵ ہجری میں سرینگر پہنچے اور اسلام کی تبلیغ کا آغاز کیا چنانچہ کشمیر کا راجہ رنچن (متوفی ۷۲۸ھ) جو بدھ مت کا پیرو تھا آپ ہی کی تبلیغ سے مشرف بہ اسلام ہوا اور سلطان صدرالدین کے لقب سے معروف ہوا۔ وادی میں اسلام کی ترقی اور فارسی کی ترویج کے نتیجہ میں فارسی رسم الخط پھیلنے لگا۔ مگر کشمیر میں اس کا باقاعدہ نقطہ آغاز اس سال کو سمجھنا چاہئے جب سلطان زین العابدین معروف بہ بڈھ شاہ (عہد ۸۲۳-۸۷۷ھ) تخت نشین ہوا۔ اس علم دوست اور عالم پرور سلطان نے فنون لطیفہ اور علوم اسلامی کی ترقی و ترویج کے لئے زبردست کوشش کی۔ کشمیر کے مورخ

---

(۱) سنسکرت عام بول چال کی زبان کبھی نہ تھی کشمیر کی ایک مقامی بولی تھی جو شاردا میں لکھی جاتی تھی۔ البتہ برھمن تصنیف و تالیف کے لئے سنسکرت استعمال کرتے تھے۔ (ایڈیٹر)

(۲) آئین اکبری ترجمہ جیرٹ ج ۲، ص ۳۵۱۔

حسن شاہ کے بقول بڈھ شاہ نے برصغیر پاک و ہند اور خراسان سے علماء و فضلاء کو کشمیر بلایا اور بڑے بڑے مناصب اور جاگیروں سے نوازا تاکہ اہل کشمیر ان کے فضل و کمال سے استفادہ کرسکیں(۱) سلطان نے مختلف علوم و فنون کے ماہرین اور صنعت و حرفت میں کمال رکھنے والوں کو بھی دور دراز کے ممالک سے لاکر کشمیر میں آباد کیا۔ مثال کے طور پر جلد ساز، کاغذ ساز، قالین باف، قلمدان ساز، حکاک، تذہیب کار سمرقند سے لاکر وادی میں بسائے گئے (۲)۔ بعد میں کشمیر کے چرب دست و تر دماغ باشندوں نے صناعی و کاریگری میں وہ کمال پیدا کیا کہ دنیا آج تک ان کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ اہل کشمیر نے کاغذ سازی جلد سازی اور خطاطی میں ایسی مہارت دکھائی کہ یہ کمال اسی خطہ سے مخصوص ہو کر رہ گیا۔ کشمیریوں نے ایک مخصوص روشنائی بھی ایجاد کی تھی جسے پانی سے دھویا نہیں جاسکتا تھا۔ سلطان زین العابدین نے سرینگر کے محلہ نوشہرہ میں ایک عظیم الشان دارالعلوم اور دارالترجمہ قائم کیا تھا۔ جہاں علوم اسلامی کی تدریس فارسی میں ہوتی تھی۔ اس دارالعلوم کے نصاب تعلیم میں ایک اہم مضمون خوشنویسی بھی تھا۔ ویسے بھی اس دور میں خطاطی کو ایک قابل فخر ہنر سمجھا جاتا تھا۔ اس عہد میں فارسی ادب و فرہنگ کا سمندر دو طرفہ موجزن رہا۔ اگر ایک طرف سینکڑوں علماء ترکستان و ایران سے کشمیر میں تشریف لاتے رہے تو دوسری طرف کشمیری طلبہ سمرقند، بخارا اور ہرات کی درسگاہوں سے فارغ ہوکر اپنے وطن کو نور علم سے منور کرتے رہے۔ یہ حضرات علم کے ساتھ ساتھ خطاطی کے فن میں بھی کامل مہارت رکھتے تھے کیونکہ مؤلف ایرانشہر کے بقول کتابت ایک خاص حرفت کا درجہ رکھتی تھی(۳) بڈھ شاہ کے دور میں ملا جمیل مشہور خطاط

---

(۱) حسن، ج ۲، ص ۱۹۵۔

(۲) حسن، ج ۲، ص ۱۹۸۔

(۳) ایرانشہر، ج ۱، ص ٦٦٤۔

تھی۔ خط نستعلیق میں جو قرآن مجید کے لکھے ہوئے ان کے نسخے آج بھی کشمیر کے مقابر و مساجد میں موجود ہیں۔ ملا جمیل کی نقاشی بھی وادی میں مقبول رہی ہے۔ اس عہد میں وہاں کتابخانے قائم کیے گئے اور کشمیری علماء نے فارسی و عربی کی اہم کتابوں کی نقلیں کر کے اپنے اپنے کتابخانوں میں رکھنا شروع کیں۔

کشمیر کے سلطان حسین شاہ کے عہد (۹۷۱ - ۹۷۸ھ) میں ایران سے میر علی خوشنویس وادی میں پہنچا اور پھر وہ یہیں کا ہو رہا۔ وہ سرینگر میں فوت ہوا اور مسجد بوتاکدل کے صحن میں سپرد خاک کیا گیا۔ میر علی نے بیشمار شاگردوں کو فن کتابت کی تعلیم دی تھی۔ میر علی کے ماہر خطاط ہونے میں کوئی شک نہیں ہے لیکن خاص طور سے وہ خط نستعلیق میں "فرد بے ہمتا" تھا(۱)۔ اس کے شاگردوں میں ایک میر حسن کشمیری ہوا ہے جس نے خط نستعلیق میں مہارت پیدا کی تھی۔ اس کی شہرت کشمیر کے علاوہ بیرونی ممالک تک پہنچی اور اس کے خط کے نمونے بلاد ایران و توران میں لوگ فخریہ طور پر لے جایا کرتے تھے(۲)۔

اکبر نے ۹۹۴ھ میں کشمیر کو سلطنت مغلیہ کا حصہ بنایا۔ وہ فن کاروں کا بڑا قدر دان تھا۔ اس نے کشمیری فن کاروں کی بھی سر پرستی شروع کی۔ اور علم دوستی میں اپنے پیشرو سلطان زین العابدین کے نقش قدم پر چل کر علوم و فنون کو ترقی دی۔ ضمناً یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ وادی کے چند خاندان ایسے تھے جن میں خطاطی و خوشنویسی وراثت بن کر رہ گئی تھی۔ خاندان گنائی (اہل قلم) خاص طور سے کتابت کے لئے مشہور تھا۔ شیخ حسن گنائی والد بابا داؤد خاکی اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے جنہوں نے خوشنویسی میں زبردست شہرت پائی تھی۔

---

(۱) حسن، ج ۲، ص ۳۔

(۲) حسن، ج ۲، ص ۳۔

اکبر بادشاہ کا درباری خوشنویس ایک کشمیری محمد حسین تھا۔ وہ کشمیر میں پیدا ہوا۔ ابتدائی تعلیم بھی اسی ارض گل و لالہ میں پائی اور پھر مغل شہزادوں کا استاد اور اکبر کا مقرب بن گیا۔ محمد حسین کشمیری میر علی ہروی (متوفی ۹۵۱ھ) کا شاگرد تھا۔ مؤلف ایرانشہر رقمطراز ہے:

میر علی ہروی نے بیشمار شاگردوں کو تربیت دی تھی جن میں اس فن (خطاطی) کے مسلم استاد ہوئے۔ ان میں سے سید احمد مشہدی، محمود شہابی، سالک دیلمی، اور محمد حسین کشمیری تھے۔ محمد حسین کشمیری کے شاگردوں میں حسین کشمیری اور محمد مراد زریں قلم مشہور ہوئے(۱)۔ محمد حسین کشمیری کو اکبر نے زریں قلم کا لقب دیا تھا۔ وہ جہانگیر کے عہد حکومت (۱۰۱۴ - ۱۰۳۷ھ) میں بھی منشی دربار کے منصب پر فائز رہا۔ ڈاکٹر مہدی بیانی نے زرین قلم کی تاریخ وفات ۱۰۲۰ھ درج کی ہے۔ محمد حسین کشمیری ملقب بہ زرین قلم کے بعض نمونہ ہائے خطاطی کی تفصیل یہ ہے:

۱- چھ قطعات تحریر جو طہران کے کتابخانہ سلطنتی میں موجود ہیں۔ ان پر یہ عبارت درج ہے: بموجب حکم اقدس کمترین بندہ ہا محمد حسین زرین قلم کشمیری بتاریخ سہ سوافق سنہ ۱۰۱۷ھ بقلم شکستہ رقم نقل نمود۔

۲- پنج قطعات۔ یہ بھی کتابخانہ مذکور میں موجود ہیں۔ ان پر یہ عبارت تحریر ہے: العبد المذنب الفقیر محمد حسین زرین قلم اکبر شاہی در سال سی جلوس جہانگیری مشق نمود۔

۳- چند قطعات متعدد رقموں کے ساتھ۔ ایک قطعہ پر وہ لکھتا ہے۔ کتبہ العبد المذنب الفقیر محمد حسین الکاتب الکشمیری۔ یہ نمونے کتابخانۂ ملی طہران، آستان مقدس رضوی مشہد، بادلیان، عجائب گھر دھلی میں موجود ہیں۔

۴- ایک بڑے مرقع میں محمد حسین کشمیری کی کتابت کے نمونے

---

(۱) ایرانشہر، ج ۱، ص ۶۸۷۔

جن کی تعداد ۹ہ ہے۔ ان پر کشمیری کاتبِ عبدالحسین کاتب، محمد حسین زرین قلم وغیرہ دستخط موجود ہیں۔ اسی طرح میر علی تبریزی کی مفردات نستعلیق کے شروع کے ایک صفحہ پر سورۂ فاتحہ اور آخر میں دو قطعے محمد حسین کے تحریر کئے ہوئے ہیں۔

اسی عہد کے ایک اور ممتاز کاتب جمن کشمیری کا نام ملتا ہے لیکن کوشش کے باوجود ہمیں اس کے مفصل حالات ابھی تک نہیں مل سکے۔

ملا مراد اور ملا محمد محسن کشمیر کے نامآور خوشنویس ہوئے ہیں۔ یہ دونوں سگے بھائی تھے اور ان کا تعلق عالمگیر بادشاہ کے دربار سے تھا۔ یہ شاعری اور مجسمہ سازی میں بھی اپنے زمانے کے مشہور استاد تھے۔ کشمیر کے اکثر باغوں میں ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے کتبے مدت تک موجود رہے ہیں۔ ملا محمد مراد سوداگر زادہ کشمیری کو حسن نے خوشنویسانِ زمانہ میں فرد یگانہ لکھا ہے(۱)۔ اس نے خط نستعلیق میر حسن بن میر علی سے سیکھا تھا اور وہ خط شلغمی میں بالخصوص شہرت رکھتا تھا۔ جب اس کے کمال فن کا شہرہ شاہجہاں تک پہنچا تو اسے طلب کرکے دربار کے مصاحبوں اور کتبہ نویسوں میں داخل کرلیا۔ کہا جاتا ہے کہ شاہی باغات کے تمام تر کتبے اسی نے لکھے تھے۔ شاہجہاں نے محمد مراد کو زرین قلم کا لقب دیا تھا۔ مؤلف مراۃ العالم نے اس کے خط کو محمد حسین کشمیری کے خط کی مانند اور شاہجہاں نامہ نے اسے ثانی سلطان و میر علی لکھا ہے۔ محمد مراد کے خط کے نمونوں کی تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ ایک قطعہ جو خان ملک ساسانی (طہران) کے مجموعہ میں موجود ہے۔ اس پر دستخط ہے: کتبہ محمد مراد۔

۲۔ تہران کے قطعات جو ایک مرقع میں محفوظ ہیں۔ یہ قطعات گلستان شاہی

---

(۱) حسن، ج ۲، ص ۹۰۔

رضوی مشہد کے کتابخانہ میں موجود ہیں۔ ان پر یہ دستخط ہے:
العبد المذنب محمد مراد غفر ذنوبہ۔

۳۔ ایک قطعہ جو کتابخانہ بادلیان میں ہے۔ دستخط یوں ہے:
کتبہ العبد المذنب محمد مراد غفر اللہ ذنوبہ و ستر عیوبہ۔

۴۔ چار قطعات۔ استنبول یونیورسٹی (ترکی) کے کتابخانہ میں موجود ہیں۔ ان پر کاتب محمد مراد نے یوں دستخط کئے ہیں۔ اقل العباد محمد مراد۔

۵۔ ایک قطع جو مرحوم ڈاکٹر مولوی محمد شفیع (لاہور) کی ذاتی لائبریری میں تھا۔ اس پر یہ عبارت درج تھی۔ کتبہ العبد المذنب محمد مراد الکشمیری۔

۶۔ قرآن مجید کا ایک نسخہ محمد مراد کا کتابت کیا ہوا سپہ سالار لائبریری طہران میں راقم نے خود دیکھا ہے۔

۷۔ کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ کے مؤلف مرحوم عبدالقادر سروری نے لکھا ہے کہ محمد مراد کشمیری کی خطاطی کے نمونے سرینگر میں کمال الدین شیدا کی لائبریری میں بھی موجود ہیں۔

ملا محمد محسن ملا محمد مراد سوداگر زادہ مذکور کا چھوٹا بھائی تھا۔ وہ زرین قلم اور شیریں قلم کے القاب سے ملقب تھا۔ وہ اپنے بھائی (محمد مراد) کے انداز پر لکھتا تھا۔ محمد محسن صوفی مشرب اور شیخ بتہ مالو کشمیری (متوفی ۱۰۷۰ھ) کا مرید تھا۔ اگرچہ مؤلف "خوشنویسان" نے اسے گمنام کاتب قرار دیا ہے لیکن راقم کے خیال میں یوسف و زلیخا کا جو قلمی نسخہ متوسط جلی قلم سے لکھا ہوا ہے اور کتابخانہ سلطنتی طہران میں موجود ہے وہ اسی خوشنویس ملا محسن کشمیری کا لکھا ہوا ہے۔ چنانچہ اس کے خاتمہ پر یہ عبارت ہمارے خیال کی تائید مزید کرتی ہے، تمام شد تصنیف (کتابت) رسالہ یوسف و زلیخا در روز چہار شنبہ بیست و سیم ماہ ذی الحجہ درسال ہزار و پنجاہ

فی شہر (۱۰۰۰ھ) در شہر کشمیر جنت نظیر کتبہ العبد حسن الفرقہ مسکین کے ہاتھ کا تحریر کیا ہوا ایک اور قطعہ بھی اسی کتابخانہ میں موجود ہے۔

محمد علی کشمیری بن محمد حسین زرین قلم کشمیری بھی خطاطی میں استادی کا درجہ رکھتا تھا۔ اور نستعلیق جلی میں تو وہ بلاشک اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ مشہور خوشنویس محمد جعفر کشمیری بھی بظاہر محمد حسین کشمیری زرین قلم کی اولاد سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ بارھویں صدی ہجری کا ممتاز خطاط تھا۔ اس کے ہاتھ کا تحریر کیا ہوا ایک قطعہ جو بادلیان کی لائبریری میں ہے اس پر یہ عبارت درج ہے، کمترین خانہ زادگان درگاہ آسمان جاہ محمد جعفر بن محمد علی نبیرہ زرین قلم مرحوم۔

کشمیر کا ایک کاتب محمد ابراہیم ہوا ہے۔ افسوس کہ اس کی تحریر کے نمونے ہمیں نہیں مل سکے۔ ایک اور مفقودالاحوال خوشنویس میر کمال الدین کشمیری تھا جو خط نستعلیق میں عجیب مہارت کا مالک تھا۔

ملا باقر کشمیری شاہجہان کے دربار سے متوسل تھا۔ وہ خط نستعلیق، تعلیق، نسخ، شکستہ خوب لکھتا تھا۔ تذکرہ خوشنویسان کے فاضل مؤلف نے ملا باقر کو بھی قرن دہم و یازدہم کا گمنام خطاط لکھا ہے۔ ہمارے خیال میں آقائے کریم زادہ (طہران) کے مجموعہ میں باقر نامی خوشنویس کا جو نمونہ تحریر موجود ہے وہ شاید اسی ملا باقر کشمیری کا ہو۔

کشمیر کا گمنام فارسی گو حسن کشمیری بھی خوشنویس تھا۔ اس قادر الکلام شاعر کے دیوان کا قلمی نسخہ طہران یونیورسٹی کے مرکزی کتابخانہ میں راقم نے دریافت کیا اور حسن کے حالات زندگی اور فن پر مفصل بحث کی ہے(۱)۔ زیر نظر قلمی نسخہ کے خریدار نے اپنے نوٹ میں لکھا ہے۔ قرائن سے

---

(۱) ملاحظہ ہو میرا مقالہ "حسن کشمیری"، ماہنامہ ہلال کراچی، جنوری [illegible]

معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ خود شاعر کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ حسین نے خوشنویس ہونے کا دعوی بھی کیا ہے

بروی صفحه دهد آنچنان جلا خطم کشد چو مالی پیکر نگار صورت یار

کشمیر میں جس طرح بعض خاندان خطاطی میں مشہور ہوئے اسی طرح بعض افراد کی شہرت و عزت کا سبب بھی یہی فن شریف بنا۔ مثلاً کشمیر کی تاریخ لب التواریخ (مولفہ ۱۲۶۲ھ) کا مولف اخوند بہاء الدین خوشنویس کے نام سے پکارا جاتا ہے(۱)۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ فن کتابت و خوشنویسی کو ترقی دینے میں مغلیہ حکومت کا بڑا ہاتھ رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عالم گیر کی بیٹی زیب النساء نے ملا محمد شفیع کی نگرانی میں کشمیر میں ایک دفتر قائم کردیا تھا جس میں ماہر خوشنویس، نقاش اور طلا کار کام کرتے تھے۔ اور کتابیں نقل ہو ہو کر اس کے پاس جاتی تھیں(۲)۔

حیدر کشمیری گیارھویں صدی ھجری کا ایک نازک دست خطاط تھا۔ خط نستعلیق میں وہ خاص طور سے بڑی فنکارانہ مہارت رکھتا تھا۔ حر عاملی کی عربی تالیف " جواب القائل باباحة الاشیا " کا قلمی نسخہ حیدر کا لکھا ہوا طہران کے دانشکدہ الہیات کی لائبریری میں موجود ہے۔ کشمیر کا ایک اور خوشنویس ہدایت اللہ زرین قلم (متوفی ۱۱۱۸ھ احمد نگر) ہوا ہے۔ یہ عالمگیر کا لائبریرین اور مشق خط میں شہزادوں کا استاد تھا۔ شروع شروع میں ہدایت اللہ نے محمد حسین کشمیری کی تقلید کی لیکن جلد ھی وہ استاد فن بن گیا۔ خط خفی میں وہ اپنے دور کا بہترین استاد تھا۔ یعقوب بن محمد کشمیری بارھویں صدی ھجری کا خوشنویس تھا۔ کتاب منتخب الزیارة در ادعیہ و زیارات مشاھد کی چند فصل اور ایک خاتمہ کی خط کوفی میں کتابت یعقوب نے کی تھی۔ یہ قلمی نسخہ دانشکدہ الہیات طہران کے کتابخانہ میں محفوظ

---

(۱) ملاحظہ ہو میرا مقالہ کشمیر کے "فارسی مورخین"، المعارف لاهور، اگست ۱۹۷۰ء۔

(۲) ماهنامہ کتاب (لاهور) اکتوبر ۱۹۶۹ء۔

ھے جسے یہ نسخہ ۱۰۷۱ھ میں مشہد مقدس میں کتابت کیا گیا تھا۔ شاہ عالمگیر کے عہد ہی میں کشمیر کا فارسی گو شاعر اور خوشنویس خواجہ مؤاعی پیکتا ہوا ہے۔ اس کے مفصل حالات نہیں ملتے۔

حافظ عبداللہ فتح کدلی (متوفی ۱۱۰۰ھ) عالم و زاہد اور ملا طیب کا مرید تھا۔ ''کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ،، کی شہادت کے مطابق وہ قرآن مجید کی کتابت کرکے گذر اوقات کیا کرتا تھا۔ اسی طرح خواجہ علی اکبر (متوفی ۱۱۱۳ھ) شاعر انشاپرواز اور خطاط تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اصل میں خاف (حوالی ہرات) کا باشندہ تھا۔ شاہ عباس صفوی کے عہد میں ہندوستان پہنچا اور پھر کسی مہم میں کشمیر آنا پڑا اور پھر وہ یہیں مقیم ہوگیا۔ خواجہ علی اکبر عالم و شاعر و خوشنویس ہونے کے علاوہ تاریخ گوئی میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا۔

سید محمد رضا مشتاق کشمیری (متوفی ۱۱۴۳ھ) ناجی خاندان کا چشم چراغ اور فارسی کا زبردست شاعر تھا۔ اس خاندان کا پیشہ کتابت و خوشنویسی تھا، مشتاق بھی خوبصورت لکھنے والا خطاط تھا۔ حبیب اللہ دلو (متوفی ۱۱۹۸ھ) بھی حسن خط اور انشا پردازی میں کامل مہارت رکھتا تھا۔

کشمیر میں افغانوں کے عہد حکومت میں پنڈت دیارام کاچرو متخلص بہ خوشدل تیمور شاہ درانی کا دبیر تھا اور اکثر کابل میں رہتا تھا۔ خوشدل ایک مانا ہوا خوشنویس بھی تھا۔ خوشدل کا بیٹا بیربل کاچرو بھی حسن خط میں شہرت رکھتا تھا۔ اس کے خط ناخن، کا نمونہ جو ۱۲۶۶ھ میں تحریر ہوا کشمیر اکیڈمی سرینگر میں موجود ہے۔ مرحوم عبدالقادر سروری نے اپنی اہم تالیف ''کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ،، میں کشمیر کے ایک خوشنویس محمد رسول کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی کتابت کا ایک نسخہ کمال الدین شیدا کے پاس موجود ہے۔ اس پر سال کتابت ۱۲۷۶ھ درج ہے

تذکرہ خوشنویسان میں محمد رسول کو کاتب گمنام بتایا گیا ہے لیکن ہماری تحقیق کے مطابق یہ محمد رسول یا بعض تذکروں کے بقول عبدالرسول بارھویں صدی ھجری کا مشہور خطاط ہے۔ اس کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک قطعہ کابل کے عجائب گھر میں ہم نے خود دیکھا ہے۔ اس کے خاتمہ پر قلم اور تاریخ اس طرح درج ہے۔ مشقہ، رسول سنہ ۱۱۷۰ھ۔

کشمیر میں سکھوں کے دور حکومت میں بھی خوشنویسی کی جاتی رہی۔ یہاں تک کہ اس عہد میں فن خوشنویسی پر ایک کتاب بھی تالیف کی گئی جس میں فن کے اسرار و رموز سمجھائے گئے۔ کتاب کا تعارف کرانے سے پہلے یہ بات بتا دینا ضروری ہے کہ خط عربی و فارسی کی کئی اقسام ھیں۔ مثلاً عربی میں خط کوفی، نسخ، ثلث، رقاع، ریحان، وغیرہ اور فارسی میں خط نستعلیق، شکستہ، گلزار، ناخن، شکستہ آمیز، کا رواج رھا ہے۔ مراد بیگ کشمیری نے جو خود بھی ایک ماھر خطاط تھا، خط ثلث، و خط نسخ پر ایک کتاب مرتب کی تھی۔ مہاراجہ گلاب سنگھ کے دور میں میرزا سیف الدین بن میرزا احمد سرکاری وقائع نویس اور خطاط تھا۔ خواجہ عبدالرحمن نقشبندی (متوفی ۱۲۸۶ھ) مرید خواجہ امیر الدین پکھلی وال جو تحفہ نقشبندیہ کا مولف ہے ایک ماھر خوشنویس بھی تھا۔ میر حبیب اللہ کاملی (متوفی ۱۲۸۷ھ) بھی اپنے والد میر محی الدین اکمل کی طرح خوشنویس تھا۔ یہ فن اس نے اپنے والد ھی سے سیکھا تھا۔ اس نے متعدد کتابوں اور قرآن مجید کی کتابت کی ہے، کاملی کا بیٹا میر غلام احمد مختار (متوفی ۱۳۲۶ھ) بھی خوشنویس تھا۔

مہاراجہ رنبیر سنگھ کے عہد (۱۲۷۳ - ۱۳۰۲ھ) میں بھی فارسی، ریاست جموں و کشمیر میں مروج رھی۔ رنبیر سنگھ کے حکم سے اکثر سنسکرت کتابوں کے تراجم فارسی میں کروائے گئے اور اس دور میں فن خوشنویسی بھی کچھ اھل ذوق کی توجہ اور کچھ اقتصادی ضرورت کی وجہ سے ترقی کرتا رھا۔

اس عہد کے خطاطوں میں امام دیروی، محمد تقی کشمیری اور احمد علی کشمیری نے بڑی شہرت پائی۔ ان خوشنویسوں کے لکھے ہوئے نمونے کمال الدین شیدا کے مجموعہ میں موجود بتائے جاتے ہیں۔ امام دیروی کی تحریر پر ۱۲۷۰ھ محمد تقی کی تحریر پر ۱۲۸۶ھ اور احمد علی کی تحریر پر ۰۰۰ کے سال درج ہیں۔

جیسا کہ ہم شروع میں بتا آئے ہیں فن خوشنویسی کو کشمیریوں نے زمین سے اٹھا کر آسمان پر پہنچا دیا تھا۔ ایوانوف نے بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے مخطوطات کی فہرست میں ایک جگہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ "آج بھی وسط ایشیا اور ایران کے کتابخانوں کے مخطوطات کے مجموعوں میں کشمیری کاتبوں اور خطاطوں کے ہاتھ کے مخطوطات بکثرت ملتے ہیں"۔ کشمیر کے خوشنویسوں کی ایجاد و اختراع کا یہ عالم تھا کہ ان کا خط خط کشمیری ان کی جلد، جلد کشمیری اور ان کا کاغذ، کاغذ کشمیری مشہور ہوا۔

آج بھی مقبوضہ کشمیر اور آزاد کشمیر کے بعض علمی خاندانوں میں خوشنویسی سیکھنے کا رواج موجود ہے۔ آج سے پون صدی پہلے تک تو کشمیر سے سفید کاغذ اور کتب فارسی برآمد کی جاتی تھیں۔ چنانچہ حسن (متوفی ۱۳۱۶ھ) نے اپنی تاریخ کی جلد اول میں کاغذ سفید اور کتب فارسی کو برآمد کئے جانے والے مال میں شمار کیا ہے جو کشمیر سے اطراف و ممالک ہند اور خراسان کو بھیجا جاتا تھا(۱)۔

---

(۱) تاریخ حسن ...

تعارف و تبصرہ

انفاس العارفین

مصنف: حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۱۴ھ-۱۱۷۶ھ)

مترجم: سید محمد فاروق القادری، ایم۔اے

صفحات ۴۲۴ قیمت ۲۰ روپے

ملنے کا پتہ: المعارف، گنج بخش روڈ، لاہور

اردو زبان المعارف، گنج بخش روڈ، لاہور،کی بجا طور پر رہین منت ہے کہ اس ادارے نے بعض قیمتی تصوف کی کتابوں کو عام طور پر اور ولی اللہی سلسلۂ تصوف کی معرکہ آرا کتابوں کی اشاعت و نشر کا بیڑا خاص طور پر اٹھایا ہے۔

تعرف ، کشف المحجوب ، آداب المریدین ، فتوح الغیب ، شمائل رسولؐ ، خزینۃ الاصفیا اور تصوف اسلام جیسی کتابوں کی اشاعت کے بعد شاہ ولی اللہ کی مشہور آفاق کتاب انفاس العارفین نہایت خوبصورت چھاپ کر اردو قارئین کو پیش کی گئی ہے۔

دیدہ زیب طباعت، نیز صحت و صفائی المعارف کی مطبوعات کا طرۂ امتیاز ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے مزید علوم اسلامیہ کی خدمات کا موقعہ اس ادارے کو مرحمت فرمائے۔

انفاس العارفین مصنفہ شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ، زمانہ ہوا مجتبائی پریس میں زیور طباعت سے آراستہ ہو کر اہل علم و اہل ذوق کے ہاتھوں پہنچ چکی تھی، اور عرصۂ دراز سے نایاب تھی۔ فارسی زبان میں شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے خاندان کے بزرگوں کے حالات مع تجلیات و

ریاضات نیز معمولات، معتقدات اور معاشرتی اصلاحات کی تفصیل میں یہ کتاب تحریر کی ہے۔ در حقیقت یہ تالیف سات مختلف رسائل کا مجموعہ ہے۔ اول دو رسالوں "بوارق الولایۃ" اور "شوارق المعرفۃ" میں شاہ صاحب کے والد گرامی قدر شاہ عبدالرحیم اور عم بزرگوار شیخ ابوالرضا محمد کے حالات، ملفوظات، ریاضات اور معمولات کی تفصیل ہے، (۳) "الامداد فی مآثر الاجداد" میں خاندانی بزرگوں کے حالات ہیں، (۴) "عطیۃ الصمدیۃ فی انفاس المحمدیہ" شیخ محمد پھلتی کے حالات زندگی پر اور (۵) "النبذۃ الابریزیہ" جد اعلی مولانا شاہ عبدالعزیز کے حالات پر مشتمل ہیں ۔ آخری دو رسالے مشائخ حرمین کے تذکرے اور شاہ صاحب کے اپنے حالات کو بیان کرتے ہیں ۔

اس کتاب کے متعلق مولانا عبید اللہ سندھی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب "شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور تصوف کی روح ہے"۔ یہ کہنا خلاف واقعہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس کتاب سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس عظیم الشان خاندان کا ہر رکن بڑی حد تک ظاہری علوم اور باطنی کمالات کا حامل تھا ۔

این سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

شاہ صاحب نے در حقیقت علم شریعت کے اسرار و رموز کی وضاحت کی خاطر اپنے بزرگوں کے ملفوظات و معمولات کو قلم بند کیا ہے تاکہ معرفت کے خزائن لوگوں کو بسہولت دستیاب ہو جائیں ۔ طلب صادق رکھنے والے ان رسائل میں تاریخ، فقہ، تصوف، کلام اور عقائد کے مسائل نہایت واضح الفاظ میں مفصل و مشرح پائیں گے ۔

کتاب کا اردو ترجمہ سید محمد فاروق القادری ایم۔ اے نے تیار کیا ہے،

ترجمے کی خوبی پڑھنے والوں کو بخوبی زبان و بیان کے چٹخارے لینے پر مجبور کرتی ہے ۔ سلاست و روانی اصل کتاب کی خوبیوں کو برقرار رکھنے

میں کسی طرح کلام نہیں۔

صوری اور معنوی خوبیوں کے پیش نظر ایسے زمانے میں جب کہ آج کی نئی پود اپنے اسلاف کے کارناموں سے روز افزوں نابلد ہوتی جارہی ہے، اور دلیاوی طمطراق کے آگے نئی نسل ثقافت جدیدہ سے متاثر ہو کر بے تحاشا بے دینی اور لامذہبیت کی شاہراہوں پر سرپٹ رواں دواں ہے، موجودہ زمانہ میں تصوف جیسے خشک و غیر دلچسپ مضمون کی کتاب اردو انفاس العارفین کی سفارش بار بار کی جائے گی، اور فی زماننا ایسی کتابوں کے عام کرنے کی ضرورت ہے، کہ ایسا ہی لٹریچر فطری زندگی سے دور بھٹکنے والوں کے لئے نیچری سراب کی مایوسی سے دو چار ہونے کے بعد امید کے چراغ کو روشن سے روشن تر بنانے میں سہارا دے سکتا ہے، اور زندگی کے حقائق کو بوجوہ احسن قابل فہم و قابل عمل بنا سکتا ہے، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ بزرگوں کے اقوال صلاح و سداد، اور رشد و ہدایت کی توفیق بخشتے ہیں۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

— — — —

اخبار و افکار

وقائع نگار

سکرٹری وزارت تعلیم ڈاکٹر محمداجمل ادارہ تشریف لائے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف ادارہ کے بورڈ آف گورنرز کے رکن رکین ہیں۔ آپ نے ادارے کے مختلف شعبوں کا معائنہ کیا اور ادارہ کو دیکھنے کی دیرینہ تمنا کی تکمیل پر اظہار مسرت فرمایا۔ سمینار ہال میں آپ نے ارکان ادارہ سے ملاقات کی۔ جناب ڈائرکٹر نے فرداً فرداً رفقاء کا تعارف کرایا۔ معزز مہمان نے ادارے کی نسبت اچھے جذبات اور نیک خیالات کا اظہار کیا۔

● ● ● ●

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ ۔ کتب

کتاب	بیرونی ممالک کےلئے	پاکستان کےلئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم ۔ اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	-	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے ۔ این احمد	-	۴۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خان	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ ۔ کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

ستمبر ۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا
ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

❖

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ ان کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپئے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت: ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی۔اے (آنرز) ایم۔اے (اسلامی تواریخ) ایم۔اے (سندھی)، سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔
مطبع: اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | شعبان ۱۳۹۴ھ ◆ ستمبر ۱۹۷۴ء | شمارہ - ۳

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱ مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی : مہتمم کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

۲ مولانا حاجی محمد طاسین : ناظم مجلس علمی - کراچی

۳ پروفیسر عبدالرؤف نوشہروی : سیکرٹری یونیورسٹی گرانٹس کمیشن - اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

دنیا ابھی تک دو بلاکوں میں منقسم متصور ہوتی رہی ہے۔ یہ دونوں بلاک عصر حاضر کی دو با اثر اور عظیم طاقتیں سمجھی جاتی ہیں۔ امریکہ اور روس ان بلاکوں میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہت سے ممالک ان کے حلیف ہیں۔ اور جو حلیف نہیں ہیں وہ بھی مجبور ہیں کہ ایک یا دوسرے بلاک کے ساتھ اپنے آپ کو وابستہ رکھیں۔ موجودہ دور کی مسلم ریاستیں بھی خواہی نخواہی اسی حکمت عملی کو اختیار کئے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ صورت حال اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک کہ امت مسلمہ کی خودی بیدار نہیں ہوتی۔ نیند کے ماتے کروٹیں بدلنے لگے ہیں۔ دنیا کے مسلمانوں میں اپنے تشخص کا شعور آہستہ آہستہ پروان چڑھ رہا ہے۔ اقوام غالب کی جادوگری اگرچہ انھیں سلائے رکھنے کے لئے سخت کوشی کے ساتھ سرگرم عمل ہے۔ ترغیب و ترہیب کے دو طرفہ ھتھکنڈے استعمال کرکے اور طرح طرح کے پیچیدہ مسائل میں انھیں الجھا کر کوشش اس امر کی کی جاتی ہے کہ ان کا بکھرا ہوا شیرازہ یکجا نہ ہوسکے۔ لیکن ایک عرصہ کی ذلت و نکبت کے بعد مشیت ایزدی بھی شاید اس کی مقتضی نظر آتی ہے کہ یہ امت دوبارہ دنیا کی امامت سے سرفراز ہو۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ وقت کی پیشانی پر لکھے ہوئے اس اشارے کو پڑھ کر مسلمان میدان عمل میں کود پڑیں۔ اور خالص دین کی اساس پر اپنی تنظیم کریں۔ اللہ تعالی کی رضا جوئی اور اسوۂ رسول کی اتباع کو اپنا مقصد حیات قرار دیں۔ خلق خدا موجودہ دور کے ان دو بلاکوں اور ان کے نظاموں سے ناخوش و بیزار ہوچکی ہے۔ اس لئے کہ یہ نظام انسانیت

کی حقیقی صلاح و فلاح سے یکسر خالی ہیں کیونکہ ان کی بنیاد جن افکار و نظریات پر ہے ان میں سرے سے اس کی گنجائش ہی نہیں۔

دنیا ایک ایسے نظام ایک ایسے معاشرے کی متلاشی ہے جو انسانیت کے لئے سچی خوشی، حقیقی امن اور پائیدار خوشحالی کا ضامن ہو۔ یہ معاشرہ اسلام اور صرف اسلام مہیا کر سکتا ہے۔ اور اس معاشرے کو قائم کرکے دنیا کے سامنے مثال پیش کرنے کی ذمہ داری سب سے پہلے آج کے مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس میں مسلمانوں کے اپنے دکھوں کا مداوا بھی ہے اور عام انسانوں کے مصائب کا علاج بھی۔

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

۱۹۹۱

رویت ہلال کی ضرورت

عبدالقدوس ہاشمی

قمری مہینوں کے لئے ابتداء کی تعیین کا مسئلہ ایک مدت سے موضوع بحث بنا ہوا ہے۔ رمضان شریف کی ابتداء، عیدالفطر کے دن کی تعیین، اور حج کی تاریخ کا معین کرنا ایک مسئلہ ہے جس پر بڑی مدت سے بحث ہو رہی ہے۔ بعض لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اس کو اسی طرح قایم رکھا جائے جیسے عہد رسالت سے اب تک قایم ہے۔ اور بعض یہ چاہتے ہیں کہ اس کے لئے ایک دوامی کلینڈر شمسی مہینوں کی طرح بنالیا جائے۔ اس طرح ایک ہی وقت میں ہر جگہ رمضان شروع ہوگا۔ ایک ہی دن سب جگہ عید ہوا کرے گی، اور یہ بات ختم ہوجائے گی کہ مختلف ملکوں بلکہ مختلف شہروں یا ایک ہی شہر کے مختلف حصوں میں رمضان کی ابتداء مختلف دنوں میں ہو، اور عید کی نماز مختلف دنوں میں ادا کی جائے۔

یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے بلکہ بڑا قدیم مسئلہ ہے، تیسری صدی ہجری سے اس کی بار بار کوششیں ہوتی رہی ہیں، اور قوت و سلطنت کے بل بوتے پر فاطمی خلفائے مصر نے ایک ایسا کلینڈر بنا بھی لیا تھا جو اب تک ان لوگوں میں جاری ہے جو ان خلفاء کو مذہبی پیشوا اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ امام کا درجہ دیتے ہیں۔ سائنس اور فلکیات میں علم الساںی کی جدید ترقیاں بہت ہی قابل قدر ہیں۔ اور یقیناً بہت سی باتیں جو اب ہمیں معلوم ہیں پہلے معلوم نہ تھیں، لیکن اس سے یہ قیاس کر لینا صحیح نہیں ہے کہ منازل قمر اور چاند کی زمین کے گرد گردش بھی آج معلوم ہوئی ہیں۔ چاند کی زمین کے گرد گردش اور منازل قمر کے حسابات ہجری تاریخ کی تعیین

یہ ہزاروں سال پہلے بابلی تمدن کے زمانہ ہی میں انسانوں نے معلوم کرلئے تھے اور بالکل صحیح طور پر حساب لگالیا گیا تھا کہ چاند کب شروع ہوتا ہے، کب دکھائی دیتا ہے اور کب محاق میں آکر ناقابل دید ہوجاتا ہے۔ ہندوستانی ماہر فلکیات نے بھی بابل کے بعد اس پر قابل قدر کام کیا تھا۔ اور پیدائش قمر، ظہور قمر، نچھتر، محاق وغیرہ کا صحیح حساب لگا لیا تھا۔ قرآن مجید کے نزول (تقریباً ۶۱۰ء-۶۳۲ء) سے ہزاروں ہی سال پہلے یہ انسانی علم پیدایش قمر ظہور قمر (چندرمان دوج) اور منازل قمر وغیرہ کی تعیین کر چکا تھا۔ قرآن مجید میں بھی منازل قمر کا ذکر سورۂ یونس کی پانچویں آیت میں موجود ہے۔ عہد صحابہ کے مسلمان بھی اس سے بالکل ناواقف نہ تھے۔ اس کا ثبوت بھی قرآن مجید کی متعدد آیتوں سے مل جاتا ہے۔ اور جاہلی اشعار و ضرب الامثال سے بھی اس کا پتہ لگتا ہے۔

غرض یہ کہ اب تک جو یہ مسئلہ حل نہیں ہوسکا تو اس کی وجہ چاند کے طلوع و غروب سے متعلق انسانی علم کا فقدان نہ تھا۔ آج کے اتنا نہ سہی، لیکن اسقدر علم انسان کو حاصل ہوچکا تھا کہ وہ حساب کے ذریعہ اس کی تعیین کرسکتا تھا اور مسلمان ماہرین نے عملاً مختلف اوقات میں اس کے لئے زیچیں بنائیں بھی۔ مگر رمضان و عید کے لئے ان کو عام طور پر قبول نہ کیا جاسکا۔ اس کے اسباب بالکل دوسرے ہیں، ہم اس جگہ ان میں سے چند وجوہ و اسباب کا مختصر ذکر کرتے ہیں۔

(۱) کیا یہ ضروری ہے یا کم از کم یہ کوئی بڑا ہی اہم اور مفید کام ہوگا کہ ساری دنیا میں رمضان ایک ہی وقت میں شروع کیا جائے اور عیدالفطر ایک ہی وقت میں ہوا کرے؟

اس سوال کے جواب میں ہمیشہ یہ کہا گیا ہے اور آج بھی یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ عین طفلانہ خدشا یا ہٹ دھرمی ہے نہ یہ ممکن ہے اور نہ

اس سے کوئی غیر معمولی فائدہ حاصل ہوگا۔ رمضان کے روزے اور عیدالفطر کی نماز عبادت ہے اور عبادات میں وقت کی تعین مقامی طلوع و غروب کے مطابق ہوتی ہے۔ نہ مسلمانوں کے لئے یہ ممکن ہے اور نہ عیسائیوں اور دوسرے مذاھب والوں کے لئے۔ نہ قمری کلینڈر سے یہ ہوسکتا ہے اور نہ شمسی کلینڈر سے۔ طلوع و غروب کا فرق مختلف مقامات کے مابین بالکل واضح اور صریحاً حسی ہے۔ مکہ مکرمہ سارے مسلمانوں کا مرکزی شہر ہے۔ لیکن جس وقت وھاں صبح کی نماز ہوتی ہے، اس وقت جاکرتا (انڈونیشیا) کے مسلمان صبح کی نماز نہیں پڑھ سکتے کیوں کہ جاکرتا میں اس وقت آفتاب کافی بلند ہو چکتا ہے۔ اور سان فرانسسکو کے مسلمان تو شاید عشا کی نماز سے بھی فارغ نہ ہوچکے ہوں گے۔ اور تو اور مسلمانوں کے دو مقدس ترین شہر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں جو صرف ۲۸۲ میل کے فاصلہ پر واقع ہیں صبح کی اذان ایک ھی وقت میں نہیں ہوتی اور نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح عیسائیوں کی مذھبی تقریب عشائے ربانی جس وقت شہر کینبرا میں منعقد ہوتی ہے، اسی وقت لندن یا ڈبلن میں نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے۔ کیپ ٹاؤن کے عیسائی جس وقت کرسمس کی عبادت کے لئے گرجاؤں میں جمع ہوتے ہیں، سان فرنسسکو یا وینزولا کے عیسائی نہیں جمع ہوتے اور نہیں ہوسکتے۔ کسی نقشہ عالم میں دیکھ لیجئے، ۱۸۰ درجہ کے خط عرض البلد سے ایک طرف اتوار اور دوسری طرف پیر (سوموار) لکھا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ طلوع و غروب کے فرق سے دو مقامات کے اوقات میں بارہ گھنٹے تک اختلاف ہوجاتا ہے۔

بالکل یہی حال دوسری قوموں کی عبادت کا ہے۔ بنارس کا ایک ھندو جس وقت شنکرات کا اوپاس شروع کرتا ہے ڈربن یا کیپ ٹاؤن میں رہنے والا

ہندو ٹھیک اسی وقت اوپاس نہیں شروع کر سکتا۔

یہودی تو بہت ہی سخت تنظیم رکھنے والی قوم ہے اور حساب کتاب میں بھی اس کا درجہ بہت بلند ہے، لیکن اس کے باوجود یہ کبھی نہیں ہوتا اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ صوم کبور کی ابتداء ہلسنکی کا یہودی تل ابیب کے وقت کے مطابق کرسکے، کیوں کہ مطالع کا فرق اس کی اجازت نہیں دیتا۔ نہ صومعات میں عبادتیں ایک وقت میں ہوتی ہیں اور نہ صوم کبور اور فسیح ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔

دنیا کی اس صورت حال پر غور کرنے کے بعد سوچئیے کہ ہماری یہ تمنا کہ ہماری نمازیں سب جگہ ایک ہی وقت میں ہوں اور ہمارے روزے سب جگہ ایک ہی وقت میں شروع ہو جائیں۔ کیسی معصوم طفلانہ تمنا نظر آتی ہے۔ اس تمنا کو کیا نام دیا جائے ؟

اب ذرا ایک دوسری طرح غور کیجئے، کیا ساری دنیا کے مسلمانوں کو رمضان و عید کے لئے ایک ہی کلینڈر دے کر بلکہ ایک ہی نظام اوقات دے کر اور مطالع کے اختلافات کو نظر انداز کرکے ہم کوئی بڑی مفید خدمت انجام دیں گے اور کسی بہت ہی مضر نقص کی تکمیل کر دیں گے ؟

رمضان کے روزے ۲ ھجری میں فرض ہوئے تھے اور پہلی نماز عید ۲ ھجری میں بمقام مدینہ منورہ کے ایک میدان میں ادا کی گئی تھی چند سال تک تو مسلمان صرف مدینہ منورہ ہی میں تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاند کے ظہور حسی کے بموجب رمضان و عید کیا کرتے تھے، اس کے بعد عرب کے متعدد قبائل مسلمان ہوگئے۔ اور وہ سب اپنی اپنی جگہ پر مقامی مطلع کے بموجب چاند دیکھ کر رمضان اور عید کیا کرتے تھے۔ اور ان میں اختلاف بھی ہوجاتا تھا۔ کہیں رمضان یکشنبہ کو شروع ہوتا اور کہیں دوشنبہ کو، کہیں عید سہ شنبہ ہوتی، اور کہیں دو شنبہ کو۔ اس زمانہ سے

اب تک هم ۱۳۹۲ رمضان اور عید کر چکے هیں اور یهی ساده سا طریقه چاند دیکھ کر روزے شروع کرنے کا اور چاند دیکھ کر عید کرنے کا رائج رها هے۔ کوئی بتا سکتا هے که اس کی وجه سے تفریق کلمةالمسلمین یا اور کوئی مضر اثرات پیدا هوئے هیں ـ آخر وه کونسا مضرت رساں نقص هے جس کی تکمیل کے لئے یه بے تابی اور جگر کاوی هو رهی هے۔ خود عهد رسالت میں ۱۰ھ میں مدینه منوره اور مکه مکرمه میں ذوالقعده اور ذیالحجة کے چاند میں اختلاف رویت هوگیا۔ جس کے نتیجه میں حجةالوداع میں قیام عرفه جمعه کے دن واقع هوا حالانکه مدینه میں ۹ ذیالحجه شنبه کے دن تها ـ آخر، اس سے خرابی کیا واقع هوئی ـ؟

حج ایک ایسی عبادت هے جس کا تمام تر تعلق مکه مکرمه اور اس کے قریب واقعه هونے والے منی، مزدلفه اور عرفات سے هے، اس میں مکه کے مقامی مطلع کو معتبر سمجها گیا ـ اور همیشه اس کے لئے مکه کا مقامی طلوع و غروب هی معتبر سمجها جاتا رها هے ـ عقلاً و عملاً ایسا هی هونا چاهئے اور یهی هوا ـ اب آج اگر کوئی یه کہے که طنجه میں صبح هوتی هی نهیں جب حاجی عرفات میں پهنچ جاتے هیں اور مراکش میں غروب آفتاب کو گھنٹوں باقی هوتا هے جب حاجی عرفات سے روانه هوکر مزدلفه کی طرف چل پڑتے هیں، اس لئے کسی حاجی کا حج صحیح نهیں هوتا تو اس آدمی کی عقل و دانش کو کیا کهیں گے ؟ یا کوئی یه سوچے که جب حاجی عرفات میں پهنچتے هیں اس وقت انڈونیشیا کے جزیره تیمور میں نه صرف زوال آفتاب هو چکتا هے بلکه ظهر کا وقت بهی ختم کے قریب هوتا هے۔ اور عرفات میں جب ظهر کی نماز هوتی هے اس وقت شنگهائی میں رات هوتی هے۔ اس وجه سے امت اسلامیه کی یکجهتی اور اتفاق میں خرابی پیدا هونے کا اندیشه هے تو اس دانشور کی دانشوری پر ماتم کرنے کے سوا کوئی اور کیا کرسکتا هے ؟

یه کیسی دانشوری اور جلت پسندی هے که ایک بے فائده اور عقلی

علاوہ ازیں ...کی تکمیل کے لئے ہم ثبوت کے اپنے عرفی نظام سے فکر لینا اور منہ کی کھائیں۔ روزے اور عید کسی ایک مقام سے متعلق عبادتیں نہیں ہیں یہ ساری دنیا کے مسلمانوں کے لئے ہیں اور صرف ساری دنیا میں مسلمان روزے رکھتے اور عیدالفطر کے دوگانے ادا کرتے ہیں۔ اب اگر ہم رصد گاہوں کی امداد سے اور حسابی نتائج کی رو سے ایک وقت مقرر کریں گے تو کیا خود یہ عمل ایک بہت بڑے اختلاف کا دروازہ نہیں کھول دے گا؟ بلکہ عبادات میں بے جا دخل اندازی کی راہ نہیں ہموار کردے گا؟

ذرا سوچئے! کہیں ایسا تو نہیں ہوگا کہ ہم اس طرح امت مسلمہ کی خدمت انجام دینے کی بجائے، اس کو نقصان پہنچانے کا سبب بن جائیں گے۔ ایک ملک میں بلکہ ایک ہی شہر میں بھی اگر دو عیدیں ہو جائیں تو برا سا معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف بہ ظاہر برا معلوم ہوتا ہے۔ اس سے کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا، اور نہ آج تک کوئی نقصان پہنچا ہے۔

اگر اس بدنمائی کو ختم کرنے ہی کا عزم ہے تو ہر شہر اور ہر ضلع میں رویت ہلال کا مناسب اور قابل اعتماد انتظام کافی ہے۔ وہ بھی اس حد تک کہ مقامی طور پر رویت ہلال کی شہادت مہیا کی جائے اور اس شہادت کو اگر وہ قابل قبول ہو بنیاد بنا کر اس شہر یا ضلع میں رمضان و عید کے متعلق فیصلہ کر دیا جائے۔ اس کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں کہ طہران میں رویت ہلال کی شہادت پر زاہدان والوں کو رمضان کی ابتداء کرنے پر مجبور کیا جائے اور نوشکی کی شہادت پر عید کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔ مملکتوں کے سیاسی حدود طلوع و غروب کے حدود نہیں ہیں۔ زاہدان سے نوشکی کا فاصلہ طہران سے زاہدان تک فاصلے سے بہت کم ہے۔ رمضان اور عید کسی مملکت کے متعلق امور نہیں ہیں کہ اس میں حدود مملکت کو معتبر قرار دیا جائے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ رمضان کے روزے پشاور میں چہار شنبہ

۱۸ ستمبر کو شروع ہو جائیں ۔ اور کراچی میں پنجشنبہ ۱۹ ستمبر کو شروع ہوں ۔ نہ اس سے کوئی خرابی پیدا ہوتی ہے ۔ اور نہ اس سے کسی نقصان کا اندیشہ ہے ۔ اس لئے سب جگہ کے لئے ایک وقت میں رمضان و عید شروع کرانے کی ہر کوشش کو فوراً ختم کردینا چاہئیے ۔ مسلمانوں کے باہم مل کر کرنے کے اور بہت سے کام ہیں جن کی طرف توجہ مبذول ہونی چاہئیے، اس طفلانہ اور غیر دانشورانہ کام میں وقت اور توانائی کے ضائع کرنے کی کیا ضرورت ہے ؟

(۲) شریعت اسلامی کے بموجب شہر رمضان کسے کہتے ہیں ؟

قران مجید میں ہے۔

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن   رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا ۔

هدیً للناس و بینات من الهدیٰ و الفرقان٭ فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر، یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر و لتکملوا العدة و لتکبروا الله علی ما هدیکم و لعلکم تشکرون ۔

(سورة البقرة، آیت ۱۸۰)۔

(قرآن) ہدایت ہے، ہدایت و اعجاز کی بین دلیلیں ہیں تو جو تم اس مہینہ میں موجود ہو اسے چاہئے کہ اس ماہ کے روزے رکھے، اور جو مریض ہو یا سفر میں ہو تو اتنے ہی روزے دوسرے دنوں میں رکھ لے ۔ اللہ تعالیٰ تم پر آسانی کرنا چاہتا ہے اور نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی ہو۔ چاہئے کہ اتنی ہی گنتی پوری کردو۔ اور اللہ نے تم کو جو ہدایت دی ہے اس پر اللہ کی بڑائی بیان کرو، اور تاکہ تم شکر گزار ہوجاؤ۔

اس آیت سے پہلے کی آیت ۱۸۳ میں بھی روزوں کی فرضیت کا بیان ہے اور اس کے بعد کی تین آیتوں میں بھی روزہ ہی کے متعلق احکام و ہدایات ہیں ۔

اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس رمضان کے مہینہ میں روزے رکھنے کا حکم دیا ہے وہ وہی رمضان ہے جس میں قرآن مجید کا نزول ۲ عیسوی گریگوری میں ہوا تھا۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ وہ رمضان کیا پیدایش قمر (برتھ آف نیو مون) سے شروع ہوا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ان کے صحابہؓ کرام نے رمضان کا شمار پیدایش قمر سے کیا تھا؟ یہ تو معلوم ہے کہ پیدایش قمر رویت ہلال سے بہت سے گھنٹے پہلے ہوتی ہے اور آج ہی نہیں اس وقت بھی لوگوں کو معلوم تھا۔ لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ پیدایش قمر سے ماہ رمضان کی ابتداء نہ اس وقت کی گئی تھی اور نہ اب کی جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہ روایتہ صحیحہ حضرت علی رضی اللہ عنہہ روایت کرتے ہیں کہ:

(۱) الا لا تقدموا الشہر اذا رأیتم الہلال فصوموا و اذا رأیتموہ فافطروا فان غم علیکم فاتمو االعدۃ۔
(مسند اہل البیت)۔

خبردار ماہ رمضان کو آگے نہ بڑھالو، جب چاند دیکھو تو روزے رکھو اور جب چاند دیکھ لو تو افطار کرلو، اگر چاند پر بادل ہو اور نہ دیکھ سکو تو (شعبان کی گنتی ۳۰ دن) پوری کرلو۔

(۲) الشہر تسع و عشرون لیلۃ فلا تقوموا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملو العدۃ ثلثین،
(صحیح البخاری ص ۲۰۶)

مہینہ ۲۹ راتوں کا ہوتا ہے، جب تک چاند نہ دیکھو روزے نہ رکھو، اگر چاند نہ دکھائی دے تو تیس کی گنتی پوری کرلو (کتاب الصوم)۔

حضرت علی سے روایت ہے کہ:

(۳) عن ابی عبداللہ علیہ السلام انہ قال کان علی صلوات اللہ علیہ یقول لا اجیز فی الہلال

حضرت ابو عبداللہ (امام حسین) علیہ السلام سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، حضرت علی صلوات اللہ علیہ فرمایا

الا شهادة رجلين عدلين وفي رواية ۔ کرتے تھے کہ ہوں چاند کے بارے میں
و ليس بالراي ولا بالتظني ۔ دو عادل آدمیوں کی شہادت کے بغیر فیصلہ
(فروع کافی کلینی ص ۳۹۰) نہیں کروگے۔ اور ایک روایت میں ہے
کہ یہ رائے اور ظن سے نہیں ہوگا۔

یہ صرف تین روایتیں طول کلام سے احتراز کے لئے نقل کی گئیں ہیں ورنہ احادیث میں ایسی بہت سی صحیح روایتیں موجود ہیں جن میں رمضان کو مقدم کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور چاند دیکھ کر رمضان کے شروع و ختم کرنے کی تاکید موجود ہے۔

بہر حال، یہ بات یقینی ہے کہ جس رمضان میں نزول قرآن مجید کی ابتداء ہوئی تھی یا وہ رمضان جس میں ۲ھ میں روزہ فرض کیا گیا تھا وہ پیدایش قمر (برتھ آف نیو مون) سے نہیں شروع ہوئے تھے۔ اب اگر ہم یہ کر سکتے ہیں کہ فرمان و عمل نبوی اور عمل صحابہ، سب سے اختلاف کرکے رمضان کی ایک یا دو دن پہلے ابتداء کر دیں۔ تو آخر اس تکلف کی کیا ضرورت ہے۔ ہر سال فروری کے مہینہ کو کیوں نہ رمضان قرار دیں لیں۔ ۲ ہجری کا رمضان مدینہ منورہ میں ازروئے حساب گریگوری ۲۰ یا ۲۶ فروری ہی کو شروع ہوا تھا۔ اس طرح یہ بھی فائدہ رہے گا کہ رمضان کبھی سخت گرمیوں میں پڑتا ہے اور کبھی برسات میں۔ فروری کو اگر رمضان قرار دے لیا جائے تو ہمیشہ سردیوں میں اور بڑے نرم دنوں میں روزے پڑا کریں گے اور روزے بھی ۲۸ ہی رکھنے پڑیں گے کیا مسلمان اپنی عبادت کے مہینہ رمضان میں یہ تبدیلی پسند کریں گے؟ اور اگر خدانخواستہ مسلمان یہ کرلیں۔ تو یہ خدا اور رسول کے حکم سے صریح رو گردانی اور عصیان نہ ہوگا۔؟ اس بغاوت کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمان خدا اور رسول کے فرمان بردار بھی رہ جائیں گے؟

(س) پیدایش قمر (برتھ آف نیو مون) کسے کہتے ہیں؟

قدرت نے یہ نظام جس طرح قائم کیا ہے وہ یہ ہے کہ چاند اپنے محور پر حرکت کرنے کے علاوہ زمین کے گرد بھی حرکت کرتا ہے اور اپنی یہ حرکت ۲۹ دن اور چند گھنٹے میں پوری کر لیتا ہے یعنی زمین کے گرد ایک پورا چکر اتنے دنوں میں تمام کرتا ہے، اس مدت کو اصطلاحاً قمری مہینہ کہا جاتا ہے۔ اس مدت میں چاند تقریباً ۶۲ گھنٹے دائرہ کے ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں سے سورج کی روشنی اس پر پڑ کر جب منعکس ہوتی ہے تو زمین پر نہیں پہنچتی۔ اس مدت کا اصطلاحی نام محاق ہے۔ اس مدت میں زمین والوں کو چاند کسی وقت دکھائی نہیں دیتا۔ چاند ہوتا ہے اپنے مدار ہی پر اور جو زھر (ایک فرضی دائرہ) کے اندر ہی۔ اور سورج کی کرن اس پر پڑتی ہی رہتی ہے مگر انعکاس ضوء جس زاویہ پر ہوتا ہے وہ زمین سے الگ ہوتا ہے۔ کسی اور ستارہ سے دیکھا جائے یا زمین سے اتنے فاصلہ سے دیکھا جائے کہ زمین کا سایہ حائل نہ ہو تو چاند اس مدت میں بھی چمکتا ہی نظر آئے گا۔ البتہ زمین سے یہ نظر نہیں آسکتا۔

چاند جب یہ فاصلہ تقریباً ۶۲ گھنٹے میں طے کر چکتا ہے اور اپنے مدار پر اس جگہ پر پہنچ جاتا ہے جہاں سے اس پر پڑنے والی سورج کی کرنیں منعکس ہو کر زمین پر پڑنے لگتی ہے تو اس وقت کو چاند کی پیدایش کا وقت (برتھ آف نیو مون) کہتے ہیں۔ سنسکرت میں اسے سوم جنم کہا جاتا ہے۔

دن کے وقت سورج کی روشنی کی وجہ سے چاند دکھائی نہیں دیتا اسی طرح شفق کی روشنی بھی رویت ہلال سے روکتی ہے۔ اس لئے پیدایش قمر کے بعد بھی بعض مقامات پر غروب آفتاب اتنی دیر کے بعد ہوتا ہے کہ چاند مقامی افق پر کم از کم ۱۲ درجہ بلند ہو چکا ہو وہاں قمری مہینہ کا چاند دکھائی دیتا ہے اور جہاں کے افق پر چاند کے ۱۲ درجہ بلند ہونے سے

پہلے سورج غروب ہوچکا ہوتا ہے وہاں چاند شفق کی سرخی کے پیچھے اڑ جاتا ہے اور دکھائی نہیں دیتا ہے۔ چونکہ یہ شب چاند کی پیدایش کے بعد کی دوسری شب ہوتی ہے اس لئے اس کو چندرمان دوج کہا جاتا ہے۔ اور امید کی جاتی ہے کہ رویت ہلال اس شام کو ہوگی۔ ہندی کے ایک شاعر کا مشہور شعر ہے :

آج چندرمان دوج ہے جگ چتوت اوہ کی اور
موہے دور وا مترکے نین ہوئے اک ٹھور

جیسے رویت ہلال کا وقت ساری زمین کے ہر افق پر ایک نہیں ہو سکتا اور یہ ممکن نہیں ہوسکتا کہ ساری دنیا میں رویت ہلال ایک ہی وقت پر ہوجائے بالکل اسی طرح پیدایش قمر کا وقت بھی ساری دنیا کے لئے ایک نہیں نہیں ہوسکتا۔ زمین کا آدھا حصہ سورج کی محاذاۃ سے اور آدھا حصہ چاند کی محاذاۃ سے خارج ہوتا ہے۔ اس لئے پیدایش قمر کا وقت بھی مختلف حصہ زمین کے لئے مختلف ہوتا ہے۔

اس بات کو ذہن نشین کرکے سوچئے کہ اگر ہم رمضان کی ابتداء و انتہا کے لئے رویت ہلال نہیں بلکہ پیدایش قمر کو نقطہ آغاز قرار دیں تو نہ صرف یہ کہ ہم خدا و رسول کے صریح احکام کی نافرمانی کے مرتکب ہوں گے بلکہ اس گناہ کے بعد بھی اختلاف مطالع کی وجہ سے اسی گرداب میں گرفتار رہیں گے جو رویت ہلال میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جہاں تک اوقات میں اختلاف کا تعلق ہے اس میں ذرہ برابر فرق نہیں آئے گا۔ ہر افق کے لئے پیدایش قمر کا الگ الگ حساب کرنا ہی پڑے گا۔ اور ایک ایسا جدول بنانا پڑے گا جو بارہ گھنٹوں کے باریک باریک فرق کو ہر ہر افق کے ساتھ ظاہر کر سکے۔

(۳) اب ایک صورت اور رہ جاتی ہے اس پر بھی ذرا تھوڑا غور کیجئے

چلیں، تو صورت یہ ہے کہ ہم رمضان کے مہینہ کی ابتداء تو کہیں ظہور قمر سے، یعنی چندرمان کے جنم سے نہیں بلکہ چندرمان دوج سے لیکن اس کے لئے حساب کو کافی قرار دیں رویت ہلال یعنی چاند دکھائی دینے کی شرط کو ختم کر دیں۔

ایسا طریقہ اختیار کرنے میں ہم دو قسم کے وبالوں میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اول تو یہ کہ خدا اور رسول کے حکم سے تجاوز بلکہ نافرمانی کے مرتکب ہوں گے۔ قرآن مجید میں جہاں صلوۃ کا لفظ آیا ہے وہاں اس کی پوری ہئیت اور طریقہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے تعیین کہ کتنی رکعتیں کس وقت پڑھی جائیں گی، کس طرح پڑھی جائیں گی، ایک رکعت میں قیام، ایک رکوع، ایک قومہ دو سجدے وغیرہ وغیرہ یہ ساری تفصیلات ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل سے ملی ہیں۔ ہم اگر ان چیزوں میں سے سب کو یا کسی ایک کو بدل دیں تو وہ چاہے کچھ کہلائے، اللہ و رسول کی بتائی ہوئی عبادت صلوۃ (نماز) نہیں ہوگی۔ بالکل اسی طرح اللہ تعالی نے رمضان شریف کے روزوں کا حکم دیا ہے۔ روزہ کیا ہوتا ہے، کیسے رکھا جاتا ہے، اور رمضان شریف کی ابتداء و انتہا کیسے ہوتی ہے، یہ ساری باتیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال سے حاصل ہوتی ہیں۔ اگر ہم ان سے رو گردانی کرکے کوئی اور طریقہ اختیار کریں گے تو وہ رمضان نہیں ہوگا۔ اور نہ ہمارے روزے اللہ و رسول کے بتائے ہوئے عبادتی روزے ہوں گے۔ ہم چاہے اس کا کچھ بھی نام رکھ لیں۔ اسے عبادت نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ عبادت نام ہے فرمانبرداری کا۔ عقلی یا علمی جولانیوں کا نام عبادت نہیں ہوسکتا۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص ہر رکعت میں صرف ایک ہی سجدہ کرے اور دوسرے سجدہ کو غیر ضروری قرار دے کر چھوڑ دے تو وہ نماز عبادت نہیں ہوگی۔ تعبدی امور میں اس قسم کی بات [illegible]

بگڑنے کی گنجایش نہیں ہوا کرتی ہے۔ [illegible]

دوسرا وبال جو اس طریقہ میں آتا ہے وہ اختلاف مطالع کی پابندی کے ساتھ طویل جدولوں کی تیاری کا کام ہے، کرۂ زمین کے مختلف حصوں میں ظہور قمر کے وقت کی تعیین کرنی پڑے گی۔ ہم حساب کی مدد سے یقیناً اس کی تعیین تقریباً یقینی حد تک کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ ہر سال کے رمضان کی ابتداء میں زمین کا فاصلہ سورج سے یکساں نہیں رہتا۔ اور نہ محاذاۃ شمسی و قمری کی حالت ایک سی رہتی ہے۔ اس لئے ہر سال کے لئے علیحدہ اور جدید جدول بنانا پڑے گا۔ ایک سال کے لئے جو جدول بالکل صحیح ہوگا وہ دوسرے اور تیسرے سال میں صحیح نہیں رہے گا۔ زمین کا مدار سورج کے گرد بیضوی ہے گول نہیں ہے۔ کبھی زمین سورج سے قریب ہوتی اور کبھی بعید۔ قریب ہونے کی حالت میں محاذاۃ کا دائرہ تنگ ہوجاتا ہے اور بعید ہونے کی حالت میں پھیل جاتا ہے، اس کا اثر ظہور پر پڑتا ہے۔ زمین کی حرکت سورج کے گرد کبھی سریع ہوتی ہے اور کبھی بطئی اس کا اثر پیدایش قمر پر پڑتا ہے۔ فاصلہ کے بدلنے سے انعکاس ضوء متاثر ہوتا ہے۔

ان ساری باریکیوں پر قابو پا کر ہم اگر ہر سال ایک نیا جدول بنا بھی لیں تو پھر ہمیں ہر مسلمان تک اس کے پہنچانے کی ایک لا ینحل دقت سے واسطہ پڑتا ہے۔ کیا ہم دور افتادہ جزیروں، دیہاتوں اور جنگلوں میں زندگی بسر کرنے والے سارے مسلمانوں تک یہ جدول پہنچا سکیں گے؟ اگر نہیں، تو پھر کیا ہوگا۔ شہروں کے رمضان اور ہوں گے اور دیہاتوں کے اور۔ پھر ان ساری پریشانیوں، جگر کاویوں اور اللہ و رسول کے احکام کی نافرمانیوں سے حاصل کیا ہوا؟

خلاصہ یہ کہ رمضان کے لئے ازروئے حساب چاند نکلنے کے وقت کی تعیین اور اس پر ساری دنیا کے مسلمانوں سے عمل کرانے کی [illegible]

فائدہ، ناقابل عمل اور طفلانہ ضد کے سوا کچھ نہیں ہے، اس عمل سے فائدہ تو نہیں البتہ نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ رمضان اور عید میں جو اختلاف وقت دکھائی دیتا ہے وہ اختلاف مطالع کی وجہ سے ہے۔ یہ باقی رہے گا۔ اس کے باقی رہنے سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی اور کبھی پیدا نہیں ہوگی۔ البتہ اس کے مٹانے کی کوشش سے بہت سی خرابیوں کے پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

رمضان کی ابتداء و انتہا دونوں رویت ہلال ہی سے ہونی چاہئیں۔ اس کے خلاف ہر کوشش اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال کے خلاف ہے۔ ہمیں اس سے احتراز لازم ہے۔ اس سے افتراق امت کا اندیشہ ہے اور اختلافات کے بہت بڑے بڑے دروازے کھل جانے کے علاوہ عبادات اور دینی امور میں بے ضرورت دخل اندازی پر دالشرری کے مدعیوں کی جرأت اور بڑھ جائے گی جو ہمارے لئے کسی طرح مفید نہیں ثابت ہو سکتی۔

حسابات کے ذریعہ ہم یہ تو کردیں گے کہ چاند کس مقام پر کب اور کس وقت دکھائی دے گا۔ لیکن یہ یقین ہم نہیں دلا سکتے کہ حقیقۃً اس مقام پر چاند ضرور دکھائی دے اور جب نہیں دکھائی دے گا تو اس جگہ جدول کے خلاف لوگ ایک طوفان برپا کردیں گے، اور ایک جدید قسم کے فتنہ سے امت مسلمہ کو دوچار ہونا پڑے گا۔

اگر ابتدائے رمضان کے لئے رویت ہلال کی شرط ہم ہٹا دیں تو ہم فرمان نبوی اور عمل صحابہ کی صریح مخالفت کے مرتکب ہوں گے اور فائدہ کچھ بھی نہ ہوگا۔ حج کا تعلق ایک ہی افق سے ہے اور حاجی ایک ہی جگہ جمع ہوتے ہیں وہاں اگر حسابی طریقہ پر تاریخ حج کی تعیین کردی جائے یا کردی جاتی ہے تو حکومتی نظم و نسق اور ایک ہی جگہ سب کے جمع ہونے کی وجہ سے کام چل جاتا ہے، اگرچہ یہ طریقہ صرف حج کے لئے بھی خلاف سنت

اور نہایت ہی مکروہ طریقہ ہے۔ نو دن کا طویل وقت ہوتا ہے، پہلے کی طرح رویت کی شہادت لے کر اعلان کر دیا جائے یہی بہتر ہے لیکن رمضان و عید کے لئے تو یہ طریقہ کبھی نہیں چل سکتا، ہر جگہ کے مسلمان روزے رکھتے اور نماز عید پڑھتے ہیں۔ سب کے لئے مقامی مطلع کو نظر انداز کردینے کا یہ طریقہ نہ قابل قبول ہو سکتا ہے، اور ناقابل قبول ہونا چاہئیے۔

— — —

مزارعت کی شرعی حیثیت

(۸)

محمد طاسین

والمزارعة ان يعقد على الارض لمن يزرعها بجزء معلوم مما يخرج منها و البذر من المالك، فان كان من العامل فهى المخابرة و هى باطلة كذا المزارعة الا فى البياض بين النخل او العنب ان عسر سقيها الا بسقيه، ص ۲۱۱- متن التحرير لشيخ الاسلام زكريا الانصارى

اور مزارعت نام ہے اس عقد کا جو زمین پر مالک اور کاشتکار کے مابین طے پاتا ہے کہ کاشتکار کو پیداوار کا ایک متعین حصہ ملے گا جبکہ بیج مالک کی طرف سے ہو، اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس کا نام مخابرہ ہے اور وہ باطل ہے اسی طرح مزارعت بھی باطل ہے مگر یہ کہ کچھ خالی زمین کھجوروں یا انگوروں کے درمیان ہو جس کی سیرابی کے بغیر باغ کی سیرابی مشکل ہو۔

ان مذکورہ متون کے جتنے شروح و حواشی ہیں، اسی طرح فقہ شافعی پر جو دوسری مفصل اور مستند کتابیں ہیں سب میں اس کی تصریح ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مزارعت و مخابرت جب وہ مستقل اور الگ ہو باطل اور حرام ہے، یہ دوسری بات ہے کہ بعض متاخرین شافعیہ جو فقیہ کم اور محدث زیادہ تھے جیسے ابن خزیمہ، ابن المنذر اور خطابی وغیرہ وہ مزارعت و مخابرت کے قائل ہوئے لیکن ہمیں ان سے کوئی بحث نہیں، ہمارا مقصد تو صرف یہ دیکھنا تھا کہ صاحب مذہب خود امام شافعی کا مزارعت و مخابرت کے متعلق کیا موقف

ہے سو وہ مذکورہ حوالوں سے کھل کر سامنے آگیا۔

ائمہ اربعہ میں سے جہاں تک امام احمد بن حنبل کا تعلق ہے وہ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو، فقہ حنبلی کی چند کتابوں کے حوالے ملاحظہ فرمائیے جن سے مزارعت کے متعلق امام احمد بن حنبل کا موقف ظاہر ہوتا ہے:

تجوز المزارعة ببعض ما یخرج من الارض اذا کان البذر من رب الارض ، مختصر الخرقی۔

مزارعت جائز ہے پیداوار زمین کے بعض حصے کے عوض جب کہ بیج مالک زمین کی طرف سے ہو۔

اس متن کی شرح کرتے ہوئے علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے:

ظاهرالمذهب ان المزارعة انما تصح اذا کان البذر من رب الارض و العمل من العامل ، نص علیه احمد فی روایة جماعة و اختاره عامة الاصحاب، ص ۵۸۹ - ج ۵

ظاہر مذہب یہی ہے کہ مزارعت صرف اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جب تخم زمین والے کی طرف سے ہو اور کام کاشتکار کی طرف سے ، ایک جماعت کی روایت کے مطابق امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے اور عام حنبلی علماء و فقہاء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

فقہ حنبلی کی دوسری کتابوں میں صحت مزارعت کے لئے کئی شرطیں لکھی ہیں اگر ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو مزارعت فاسد قرار پاتی ہے مثلاً بیج کا مالک زمین کی طرف سے ہونا، بیج کی جنس کا معلوم ہونا، بیج کی مقدار کا معلوم ہونا ، بیلوں کا کاشتکار کی طرف سے ہونا وغیرہ لیکن اصولی اور بنیادی طور پر حنابلہ اس معاملے کو جائز کہتے ہیں۔

مزارعت اور ائمہ اربعہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی معاملہ مزارعت کو جب کہ وہ مستقل طور پر ہو ناجائز، فاسد اور باطل قرار دیتے ہیں البتہ امام احمد بن حنبل اس کی صرف اس صورت کو جائز اور صحیح قرار دیتے ہیں جب بیج مالک زمین کی طرف سے ہو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مزارعت کی وہ شکل جس میں مالک کی طرف سے صرف زمین ہوتی ہے اور باقی سب چیزیں کاشتکار کی طرف سے ہوتی ہیں چاروں ائمہ کے نزدیک ناجائز اور ممنوع ہے۔

مقام تعجب ہے کہ جو لوگ ان ائمہ کرام کی تقلید کا دعوی کرتے ہیں وہ گویا یہ کہتے ہیں کہ اجتہادی مسائل میں ہم ان ائمہ کے فیصلوں کو بلا دلیل مانیں گے اور ہمیں ان کے فیصلوں پر مکمل اعتماد ہے لیکن مزارعت کے متعلق ان کے فیصلوں کو نہیں مانتے اور ان کے مقابلہ میں ان کے شاگردوں وغیرہ کی رائے پر عمل کرتے ہیں جب کہ دلائل کے لحاظ سے اس رائے میں کوئی جان نہیں۔

مزارعت اور قیاسی دلائل :

مزارعت کے جواز و عدم جواز سے متعلق فریقین نے اپنے اپنے موقف کی تائید میں قیاسی دلائل بھی پیش کئے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

جو حضرات جواز مزارعت کے قائل ہیں وہ اپنے قول کی تائید میں ایک قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ مضاربت جائز ہے جو مزارعت سے ملتا جلتا اور اس کے مماثل معاملہ ہے لہذا از روئے قیاس مزارعت بھی جائز ہونی چاہئیے۔

عدم جواز کے قائلین نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ مضاربت کا جواز خود مساقات پر قیاس سے ثابت ہے لہذا اس پر مزارعت کو کیسے قیاس

کیا جا سکتا ہے یعنی جو خود مقیس ہے اس کو مقیس علیہ کیسے بنایا جاسکتا ہے یہ جواب امام شافعی نے دیا ہے جو کتاب الام میں مذکور ہے ۔

دوسرا جواب یہ کہ علماء اصول الفقہ نے صحت قیاس کے لئے جو شرائط مقرر کئے ہیں ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ منصوص اور مقیس غیر منصوص ہونا چاہئیے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مقیس منصوص اور مقیس علیہ غیر منصوص ہے وہ اس طرح کہ مزارعت کے متعلق نہایت واضح اور صریح احادیث موجود ہیں جب کہ مضاربت کے جواز کے متعلق کوئی مرفوع حدیث موجود نہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے دعوے کے ساتھ لکھا ہے کہ ہر فقہی باب کے لئے قرآن و حدیث سے دلیل ملتی ہے لیکن نہیں ملتی تو باب المضاربۃ کے لئے اور یہ کہ اس کا جواز اجماع سے ثابت ہے، تو جس معاملہ کے لئے قرآن و حدیث میں کوئی نص اور دلیل موجود نہیں اس پر ایک ایسے معاملے کو کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے جس کے لئے کثرت کے ساتھ صحیح احادیث موجود ہیں ۔

تیسرا جواب یہ کہ مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ اس سے اعلیٰ پر ادنیٰ کی ترجیح لازم آتی ہے جو عقل کی رو سے غلط ہے۔ اس کی تفصیل یہ کہ مضاربت کا جواز یا آثار صحابہ، یا اجماع، یا قیاس سے ثابت ہے جو حجیت کے لحاظ سے حدیث اور سنت رسول کے مقابلہ میں ادنیٰ اور کمتر درجہ کے دلائل ہیں، اور مزارعت کا عدم جواز متعدد صحیح احادیث نبویہ سے ثابت ہے، لہذا مضاربت کا جواز اپنے دلائل کے اعتبار سے کمتر اور ادنیٰ درجہ کا اور مزارعت کا عدم جواز اپنے دلائل کے لحاظ سے اعلیٰ اور برتر درجہ کا ہے، اب اگر مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرکے جائز قرار دیا جائے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر قیاس کیا گیا اور ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح دی گئی اور یہ عقلاً غلط ہے لہذا مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا بھی غلط ہے ۔

چوتھا جواب یہ کہ مزارعت کو مضاربت پر قیاس کرنا اس لئے بھی درست نہیں کہ مضاربت میں جواز کی جو عقلی وجہ ہے وہ مزارعت میں نہیں پائی جاتی، اس کی وضاحت یہ کہ مضاربت میں چونکہ تجارت ہوتی ہے اور تجارت میں بعض دفعہ نفع تو درکنار الٹا راس‌المال میں نقصان و خسارہ ہو جایا کرتا ہے، ادھر جو شخص اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر دیتا ہے اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مضاربت میں خسارہ اور گھاٹا ہوجائے تو وہ تمامتر اس کو برداشت کرنا پڑے گا لیکن اس کے باوجود وہ اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر کام کرنے کے لئے دیتا ہے تو اس میں اس کی طرف سے دوسرے کے لئے ایک قسم کا ایثار ہوتا ہے لہذا اس ایثار کی وجہ سے عقلاً اس کے لئے یہ جواز پیدا ہوجاتا ہے کہ نفع کی صورت میں وہ نفع کا ایک حصہ لےلے، گویا جو نقصان برداشت کرنے کے لئے تیار ہو وہ عقلاً نفع کا بھی حقدار بن سکتا ہے، علاوہ ازیں مضاربت میں کام کرنے والا مضاربت کے مال سے اپنے کھانے پینے وغیرہ کے لئے ضرورت کی حد تک لے سکتا اور خرچ کر سکتا ہے مال والے کی طرف سے اس کی اجازت ہوتی ہے اور ادھر نفع حاصل ہونا یقینی نہیں ہوتا لہذا مال والے کی طرف سے یہ بھی ایک طرح کا ایثار ہوتا ہے جو اس کے لئے نفع میں حصہ دار ہونے کا جواز پیدا کردیتا ہے بخلاف مزارعت کے کہ اس میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ محض کاشت کرنے سے زمین کے طول و عرض میں کمی واقع ہوگئی ہو مثلاً دس کنال تھی تو کاشت کی وجہ سے نو کنال رہ گئی ہو، اسی طرح کاشتکاری کے دوران مالک زمین کی طرف سے کاشتکار کے لئے خرچہ وغیرہ کی کوئی رعایت نہیں ہوتی جس کا بوجھ مالک زمین کو برداشت کرنا پڑتا ہو لہذا مزارعت میں جواز کی وہ عقلی وجہ موجود نہیں ہوتی جو مضاربت میں ہوتی ہے بنا بریں مزارعت کے جواز کو مضاربت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

مزارعت کو جائز کہنے والے حضرات اپنی تائید میں ایک عقلی و قیاسی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ جب شرعاً اجارہ جائز ہے تو چونکہ مزارعت

بھی اجارے ھی کی طرح کا ایک معاملہ ہے لہذا یہ بھی جائز ہونی چاہئے، بالفاظ دیگر جب یہ جائز ہے کہ ایک شخص اپنا مکان، فرنیچر اور گاڑی وغیرہ دوسرے کو استعمال کے لئے دے اور اس کے بدلے میں اس سے کرایہ وصول کرے تو پھر چونکہ زمین بھی مکان وغیرہ ھی طرح کی ایک چیز ہے لہذا اس کو استعمال کے لئے دینا اور اس کے عوض کرایہ لینا جائز ہونا چاہئے۔

اس کا جواب دوسرے فریق کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ اجارے کے جواز کی جو عقلی وجہ ہے وہ چونکہ مزارعت میں نہیں پائی جاتی لہذا مزارعت کو اجارے پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اس کی تفصیل یہ کہ مکان، فرنیچر اور گاڑی وغیرہ کو جب کرایہ دار استعمال کرتا ہے تو استعمال کرنے سے اس کی مالیت و قیمت میں بتدریج کمی واقع ہوتی جاتی ہے لہذا اس کمی کی وجہ سے از روئے عقل مالک کے لئے کرایہ لینے کا جواز پیدا ہوجاتا ہے کیونکہ جو ایک شے کا نقصان برداشت کرتا ہے اس کے لئے اس کے فائدے کا جواز ایک معقول بات ہے، بخلاف مزارعت کے کہ اس میں زمین کاشت کے لئے استعمال ہونے سے بلحاظ قدر و قیمت کم نہیں ہوتی بلکہ بعض دفعہ بڑھ جاتی ہے جب کاشتکار اس کو محنت سے بناتا اور خوب کھاد وغیرہ دیتا ہے، بہر حال عام حالات میں کاشت سے پہلے جو زمین کی مالیت و قیمت ہوتی ہے وھی کاشت کے بعد بھی قائم رہتی ہے ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ پہلے اس کی قیمت مثلاً پانچسو روپے کنال تھی تو ایک سال کاشت کے بعد ساڑھے چارسو روپے کنال ہوگئی ہو، لہذا مزارعت کو اجارے پر قیاس کرنا غلط ہے۔

جو حضرات مزارعت کے عدم جواز کے قائل ہیں وہ اپنی تائید میں ایک قیاسی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ ایک حدیث میں قفیزالطحان سے منع فرمایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ چکی والے کو گیہوں وغیرہ پیسنے کے لئے دینا اور اسے کی اجرت اسی آٹے میں سے ایک خاص مقدار مقرر کرنا،

اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا ہے، اور چونکہ مزارعت کا معاملہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے اس طرح کہ مالک زمین کاشتکار کے لئے اس کی محنت کے بدلے اس کی محنت سے پیدا شدہ غلے وغیرہ کا ایک حصہ مقرر کرتا ہے لہذا یہ بھی اسی طرح ممنوع اور ناجائز ہونا چاہئیے جس طرح قفیزالطحان کا معاملہ ممنوع اور ناجائز ہے، اور دوسری قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: کہ

من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرہ جو کسی مزدور سے مزدوری پر کام کرائے لازم ہے کہ اس کو اس کی اجرت واضح طور پر بتلادے، اس حدیث سے فقہاء نے یہ قاعدہ نکالا ہے کہ اجارے میں اجرت ہر حیثیت سے متعین اور معلوم ہونی چاہئے اگر مبہم اور مجہول ہو تو اجارہ درست نہیں ہوگا، اور چونکہ مزارعت میں بھی کاشتکار کی اجرت کم و کیف کے لحاظ سے مبہم اور مجہول ہوتی ہے لہذا جس طرح مبہم اور مجہول اجرت کی صورت میں اجارہ جائز نہیں ہوتا اسی طرح معاملہ مزارعت بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔

جو حضرات مزارعت کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے ثبوت میں ایک عقلی دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کے پاس زمین ہوتی ہے لیکن وہ اپنی کسی غیر اختیاری مجبوری و معذوری کی بنا پر اس کو خود کاشت نہیں کر سکتا مثلاً وہ بچہ یا بوڑھا یا بیمار وغیرہ ہوتا ہے ایسی حالت میں اگر مزارعت جائز نہ ہو تو ایک طرف اس کی زمین بیکار جاتی ہے اور دوسری طرف آمدنی بند ہونے سے بھوکوں مرتا ہے لہذا عقل کا تقاضا یہ ہے کہ مزارعت جائز ہونی چاہئیے تاکہ زمین بھی بے کار نہ رہے اور معذور مالک کو معاشی سہارا بھی مل سکے، قائلین عدم جواز کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایک مسلمہ امر ہے کہ قانون کا دارومدار ہمیشہ ان حالات پر ہوتا ہے جو معاشرے کی اکثریت کے حالات

ہوتے ہیں، اکا دکا شاذو نادر حالات کا اس میں اعتبار نہیں ہوتا ورنہ تو پھر دنیا میں کوئی قانون بن ہی نہ سکے، اور مزارعت کے جواز کے لئے مذکورہ دلیل میں جن لوگوں کی حالت کو پیش کیا گیا ہے معاشرے میں ایسے معذور افراد کی تعداد ایک فی‌صد بھی نہیں ہوتی، لہذا مزارعت کے جواز یا عدم جواز کے قانون میں ایک فیصد افراد کے حالات کو نہیں بلکہ ننانوے فیصد افراد کے حالات کو دیکھنا چاہئیے،

علاوہ ازیں یہ کہنا درست نہیں کہ مذکورہ حالات میں اگر مزارعت جائز نہ ہو تو زمین بھی بیکار جاتی ہے اور اس کا معذور مالک آمدنی بند ہوجانے سے بھوکوں مرتا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ اپنی زمین کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور پھر جب اس کے پاس کچھ نہ رہے تو ایسے نادار معذور لوگوں کی کفالت اسلامی بیت‌المال کے ذمے ہو جاتی ہے اور وہ ان کو معاشی سہارا دیتا ہے لہذا وہ کبھی بھوکوں نہیں مرتے، اور اگر فرض کیجئے کہ قومی بیت‌المال موجود نہیں تو پھر جس طرح معاشرے کے دوسرے فقراء و مساکین کے گزارے کا انتظام ہوگا اسی طرح ان کے لئے بھی ہوگا، اور اگر بالفرض کوئی انتظام نہیں تو جو دوسرے مساکین پر گزرے گی وہ ان پر بھی گزرے گی لیکن ایک اسلامی معاشرے میں کبھی یہ نہیں ہوسکتا کہ فقراء و مساکین جبکہ وہ معذور بھی ہوں بھوکوں مرجائیں، لہذا مذکورہ عقلی دلیل میں جواز مزارعت کے لئے جو بنیاد قائم کی گئی ہے وہ ہی درست نہیں، جب دلیل کی بنیاد درست نہیں تو اس پر مبنی دلیل کیسے درست ہو سکتی ہے۔

بہر حال جو چیز شرعاً حرام ہے اگر اس سے چند لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے تو ان کی وجہ سے اس کو حلال نہیں قرار دیا جاسکتا جس طرح کہ ایک حلال چیز کو اس وجہ سے حرام نہیں قرار دیا جاسکتا کہ اس کے استعمال سے

بعض لوگوں کو ضرر و نقصان پہنچتا ہے ، کیونکہ شارع نے اپنے جملہ احکام و قوانین میں اکثریت کے فائدے اور ضرر کو ملحوظ رکھا ہے، جس عمل یا جس چیز سے معاشرے کی بڑی اکثریت کو فائدہ پہنچ سکتا تھا اس کو جائز اور حلال اور جس سے معاشرے کی اکثریت کو ضرر پہنچ سکتا تھا اس کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے ۔

یہاں یہ واضح رہے کہ حالت اضطرار میں حرام چیز کو استعمال کرنے کی جو شرعاً رخصت اور اجازت ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حالت اضطرار میں مضطر کے لئے وہ حرام چیز حلال ہو جاتی ہے بلکہ وہ حرام ہی رہتی ہے لیکن اس کے استعمال پر مضطر کو گناہ نہیں ہوتا اور وہ مجرم نہیں قرار پاتا، اور یہ اس وجہ سے کہ وہ ایک بڑے ضرر اور ایک بڑی برائی سے بچنے کے لئے چھوٹے ضرر اور چھوٹی برائی اختیار کرتا ہے جو شرعاً مطلوب ہے لہذا وہ شارع کے منشا کے خلاف نہیں کرتا اور اس کا یہ فعل قانون شکنی اور بغاوت کے تحت نہیں آتا بنابریں اس کو گناہ نہیں ہوتا، فلا اثم علیہ کے الفاظ قرآن حکیم نے استعمال کئے ہیں بشرطیکہ اس مضطر نے حرام چیز کے استعمال میں ''غیر باغ ولا عاد،، کی حدود و قیود کو ملحوظ رکھا ہو جو خود قرآن مجید نے مقرر کی ہیں ۔

گذشتہ اوراق میں مزارعت کے جواز و عدم جواز پر جو مفصل بحث کی گئی اس سے یہ خوب اچھی طرح واضح ہوجاتا ہے کہ نقلی و عقلی دلائل کے لحاظ سے مزارعت کے عدم جواز کا موقف زیادہ قوی اور صحیح اور زیادہ قابل اعتماد تھا جو امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا اختیار کردہ موقف تھا، اور اس کے مقابلہ میں مزارعت کے جواز کا موقف بلحاظ نقلی و عقلی دلائل نہایت کمزور اور ناقابل اعتماد تھا جسے امام ابو حنیفہ کے شاگردوں قاضی ابو یوسف اور امام محمد اور امام احمد نے اختیار کیا، تو پھر یہاں تعجب کے

ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے اپنی تاریخ میں عدم جواز کے مقابلہ میں جواز کے موقف پر کیوں عمل کیا، اور پھر فقہائے متاخرین اور اصحاب فتاویٰ نے جواز کے موقف کو عدم جواز کے موقف پر کیوں ترجیح دی اور اس کے مطابق کیوں فتوے دئیے - ؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ دلائل کے اعتبار سے کمزور اور ناقابل اعتماد ہونے کے باوجود مسلمانوں نے جو جواز مزارعت پر عمل کیا اور ہماری پوری تاریخ میں جو اس پر عمل کا سلسلہ جاری رہا تو غور سے دیکھا جائے تو اس کے دو بڑے سبب تھے : ایک وہ زرعی نظام اور سماجی ڈھانچہ جو اسلام سے قبل ان تمام ممالک میں عملاً قائم اور رائج تھا جو بعد میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے، اور دوسرا وہ شاہی نظام حکومت جو خلافت راشدہ کے بعد عرب و عجم کے تمام اسلامی ممالک میں عملی طور پر قائم ہوا -

اس اجمال کی کچھ تفصیل یہ کہ تاریخ شاہد ہے کہ جب دنیا میں اسلام کا ظہور ہوا اس وقت عرب و عجم کے تمام ممالک میں جاگیردارانہ اور زمیندارانہ نظام زراعت رائج تھا جس کی بنیاد مزارعت و بٹائی وغیرہ پر قائم تھی ، اور اس نظام کے تحت لوگ دو مختلف طبقوں میں منقسم تھے، ایک طبقہ مالکان زمین اور زمینداروں کا اور دوسرا مزارعین اور کاشتکاروں کا تھا، اول الذکر طبقہ مالی اور معاشی لحاظ سے مستغنی و بے نیاز اور ثانی الذکر اس کا محتاج و دست نگر تھا لہذا باوجود قلیل التعداد ہونے کے پہلے طبقے کے لوگوں کو دوسرے طبقے کی عظیم اکثریت پر برتری اور بالا دستی حاصل تھی سیاست اور حکومت پر پہلے طبقے کا مکمل تسلط اور استیلاء تھا اور تمام اجتماعی معاملات اس کی مرضی سے طے پاتے تھے، کاشتکار طبقے کی حیثیت غلاموں کی سی تھی وہ مجبور اور بے بس تھا کہ جاگیردار اور زمیندار طبقہ کی مرضی پر چلے اور وہ جو فیصلہ کرے اس کو خوشی ناخوشی مانے، چنانچہ اپنی بے بسی اور مجبوری

کی وجہ سے مزارعین و کاشتکاروں کا یہ طبقہ بہت سے بنیادی انسانی حقوق تک سے محروم تھا جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں، بہر حال معاشرے میں اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کا درجہ نہایت پست اور گرا ہوا تھا اور اجتماعی معاملات میں ان کی رائے اور مرضی کی کوئی اہمیت نہ تھی، اب جب ان معاشروں نے اسلام قبول کیا اور زمیندار طبقے کو یہ معلوم ہوا کہ ائمہ فقہاء میں سے بعض کے نزدیک مزارعت اور بٹائی جائز ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے اس سے بڑھ کر خوشی اور اطمینان کی بات اور کیا ہوسکتی تھی کہ ان کا مروجہ زرعی نظام جو مزارعت پر مبنی تھا علی حالہ قائم رہ سکتا اور اس نظام سے وابستہ ان کے ان مفادات کا تحفظ ہو سکتا ہے جو ان کو پشت ہا پشت سے حاصل تھے لہذا انھوں نے اس سے قطع نظر کہ ائمہ مجتہدین کی اکثریت مزارعت کو ناجائز بتلاتی ہے یا یہ کہ قرآن و حدیث اور نقلی و عقلی دلائل کی رو سے عدم جواز کا مسلک جواز کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور قابل اعتماد ہے مزارعت پر مبنی زرعی نظام کو حسب سابق قائم رکھنے کا فیصلہ کر لیا اور اس پر اپنے عمل درآمد کو جاری رکھا، اس کے بالمقابل ظاہر ہے کہ طبقہ مزارعین کا ہر لحاظ سے فائدہ اس میں تھا کہ مزارعت کے عدم جواز پر عمل ہوتا جس کے قائل امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی تھے لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا یہ طبقہ کمزور، بے بس اور بے اثر تھا اجتماعی امور کے طے پانے میں اس کی خواہش اور رائے کا کچھ دخل نہ تھا، زمیندار طبقہ جو فیصلہ کرتا اس کو ماننے اور اس پر چلنے پر مجبور تھا لہذا جب زمیندار طبقہ نے مزارعت کے جواز اور اس پر مبنی نظام زراعت کو علی حالہ قائم رکھنے کا فیصلہ کرلیا تو کاشتکار طبقہ کو اپنی بے چارگی اور بے بسی کی بنا پر وہ فیصلہ ماننا پڑا اور حسب سابق اس نے مزارعت و بٹائی کے طریقہ پر کاشتکاری کا سلسلہ جاری رکھا، چنانچہ اسی طرح ہماری تاریخ میں مزارعت و بٹائی کا سلسلہ جاری رہا لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے اس سلسلہ کو جاری رکھنے میں جن

لوگوں کی مرضی کا حقیقی طور پر دخل تھا ان کی تعداد پانچ فیصد یعنی بہت ہی
لہذا اس کو ملت مسلمہ کے اجتماعی تعامل سے تعبیر کرنا کسی طرح صحیح
نہیں، اور پھر ان پانچ فیصد سے بھی کم لوگوں نے جو جواز مزارعت کو اختیار
کیا تو وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کے حق میں دلائل زیادہ قوی اور وزنی
تھے بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں ان کے مفادات کا تحفظ تھا۔

دوسرے الفاظ میں اس مطلب کو یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء
میں جو قومیں مشرف بہ اسلام ہوئیں ان کے معاشی اور معاشرتی حالات چونکہ
مزارعت اور بٹائی پر مبنی تھے لہذا باوجود دلائل کمزور اور ناقابل اعتماد
ہونے کے عدم جواز کے مقابلہ میں جواز مزارعت کے مسلک کو انھوں نے
اختیار کیا کیونکہ اس سے سابقہ زرعی نظام اور معاشرتی ڈھانچہ اپنی حالت
پر برقرار رہتا اور معاشرے کے بااثر زمیندار طبقہ کے مفادات کا تحفظ ہوتا تھا
بخلاف عدم جواز والے مسلک کے کہ اس کو اختیار کرنے سے پرانے معاشرے
کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہو جاتا اور اس کی جگہ ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ظہور
میں آتا جس میں زمیندار طبقے کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا، مالکان اراضی
کو کاشت کاری کا کام خود کرنا پڑتا جس کو وہ پہلے اپنے لئے باعث تحقیر و توہین
سمجھتے تھے اور ان کی وہ شان و شوکت اور آقائی و سرداری ختم ہو
جاتی جو غیر فطری معاشی برتری کی وجہ سے ان کو کاشت کار طبقے پر حاصل
تھی گویا مزارعت کے عدم جواز کا مسلک ایک انقلابی مسلک تھا اور اس کو
اختیار کرنے کا لازمی نتیجہ زمیندار و جاگیردار طبقے اور اس کی معاشرتی
اور سیاسی فوقیت و برتری کا خاتمہ تھا لہذا کیسے ممکن تھا کہ زمیندار طبقہ
عدم جواز کے مسلک کو اختیار کرتا جب کہ اس کے سامنے جواز کا مسلک
بھی موجود تھا، آپ اس کو کمزوری کہیئے یا کچھ اور بہر حال عام طور پر
انسان کی یہ حالت ہے کہ جب اس کے سامنے ایک چیز کے ترک و اختیار
دونوں کی گنجائش ہو تو وہ اپنے لئے اس کو پسند کرتا اور ترجیح دیتا ہے

جس میں اس کا فائدہ اور جو اس کے مفاد کے مطابق ہو اگرچہ دلائل کے لحاظ سے وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ جب زمیندار طبقے نے اپنے مخصوص حالات کی بنا پر جواز مزارعت کی راہ اختیار کرلی تو کاشتکار طبقے کو مجبوراً اس پر چلنا پڑا اور پھر برابر اس پر عمل درآمد ہوتا رہا۔

دوسرا سبب مزارعت کے رواج پانے اور اس پر عمل درآمد ہوتے رہنے کا یہ ہوا کہ خلافت راشدہ کے بعد مختلف اسلامی ممالک میں جو حکومتیں قائم ہوئیں وہ شاہی طرز کی شخصی حکومتیں تھیں جن کی بنیاد جاگیرداری نظام پر تھی اور جاگیرداری نظام کا ڈھانچہ مزارعت و بٹائی وغیرہ پر مبنی تھا، شاہی دربار سے متعلق وزراء، امراء اور اعیان حکومت کو ان کی خدمات کے صلہ میں بطور جاگیر جو اراضی ملی ہوئی تھیں اور جن کی آمدنی پر ان کی معیشت اور امیرانہ ٹھاٹ باٹ کا دارومدار تھا ظاہر ہے کہ وہ ان اراضی کو خود تو کاشت اور آباد نہ کر سکتے تھے اس لئے کہ وہ حکومت و سیاست سے متعلق اپنے منصبی فرائض انجام دینے میں مصروف تھے اور اگر فرصت ہوتی بھی تو وہ کاشتکاری کے کام کو اپنی شان سے گرا ہوا سمجھتے تھے لہذا سوائے اس کے اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ اپنی اراضی کو مزارعت و بٹائی پر دیتے اور آباد کراتے اور یہ جب ہی ہوسکتا تھا کہ مزارعت کو شرعاً جائز سمجھا جاتا اور اس مسلک کو اختیار کیا جاتا جو مزارعت کو جائز قرار دیتا تھا، لہذا اس طرح جاگیرداری نظام پر مبنی شاہی طرز حکومت نے مزارعت کو قائم اور جاری رکھنے میں بڑا سہارا دیا اور مؤثر پارٹ ادا کیا، بلکہ یہ کہنا چاہئیے کہ مذکورہ طرز حکومت کا لازمی تقاضا تھا کہ مزارعت کا سلسلہ جاری رہے اور جواز مزارعت کے قول کو اختیار کیا جائے لہذا مزارعت کا قائم اور جاری رہنا ایک قدرتی امر تھا کیونکہ جس چیز کی ضرورت حکومت کو ہو وہ ضرور رواج پاتی اور قائم رہتی ہے مثال کے طور پر موجودہ بنکاری نظام کو لیجئے

جس کی بنیاد سود پر ہے اور جس کو علماء اسلام کی تقریباً پوری اکثریت ناجائز اور باطل قرار دیتی ہے لیکن اس کے باوجود آج یہ نظام سب مسلم ممالک اور مسلمان معاشروں میں رائج اور قائم ہے اور دن بدن پھیلتا اور بڑھتا چلا جا رہا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ہر جگہ ہماری حکومتیں اس نظام کی سرپرستی اور پشت پناہی کر رہی ہیں، لہذا علماء کے فتویٰ عدم جواز کا کچھ اثر نہیں بلکہ حال یہ ہے کہ بہت سے ایسے مسلمان ہیں جو علماء کے فتویٰ کو صحیح سمجھتے اور ان سے متفق ہیں لیکن عملاً اس نظام میں شریک اور حصہ دار ہیں ، اس صورت حال سے اگر کوئی یہ استدلال کرے کہ بنکاری کا نظام سب اسلامی معاشروں میں عملاً موجود ہے اور خود مسلمان اس کو چلا رہے ہیں لہذا بعض علماء نے اس کے جواز کا جو فتویٰ دیا ہے وہ صحیح اور عدم جواز کا فتویٰ غلط ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی عالم اور مفتی اس استدلال کو صحیح نہیں مانے گا اور یہی کہے گا کہ محض مسلمانوں کے اندر کسی چیز کا عملاً رائج ہوجانا اس کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت موجود ہو، ٹھیک اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مزارعت کا مسلمانوں میں رائج ہو جانا نہ اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ مزارعت جائز ہے اور نہ صاحبین کے قول کے لئے دوسرے ائمہ کے قول پر وجہ ترجیح بن سکتا ہے بلکہ اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ قرآن و حدیث میں اس کا ثبوت موجود ہو لیکن جیسا کہ آپ پیچھے دیکھ چکے ہیں کہ قرآن و حدیث میں جواز مزارعت کے مقابلہ میں عدم جواز کے لئے زیادہ واضح اور قطعی دلائل موجود ہیں ۔

اب رہا یہ سوال کہ جب جواز کے مقابلہ میں عدم جواز کے لئے زیادہ واضح اور قطعی دلائل موجود تھے اور ائمہ اربعہ میں سے تین ائمہ کا عدم جواز پر اتفاق تھا تو پھر متاخرین نے عدم جواز پر جواز کو کیوں ترجیح دی اور عدم جواز کو نظر انداز کرکے صرف جواز کا فتویٰ کیوں دیا ؟ تو اس کا

جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ متأخرین نے جب یہ دیکھا کہ مزارعت مسلمانوں کے اندر کچھ اس طرح رائج ہوگئی اور سختی کے ساتھ رچ بس گئی ہے کہ اب اس سے چھٹکارا ممکن نہیں، اس کو ناجائز کہنے سے یہ فائدہ تو حاصل ہو نہیں سکتا کہ مسلمان اس کو ترک کردیں گے البتہ یہ نقصان ضرور ہوگا کہ وہ احساس گناہ کے ساتھ اس میں مبتلا رہیں گے اور معصیت کی خلش ان کے دلوں کو برابر بے چین رکھے گی لہذا مصلحت یہ ہے کہ عدم جواز والے قول کو یکسر نظر انداز کردیا جائے بلکہ اس کا ذکر تک بھی نہ کیا جائے، اور جواز کی بنیاد پر ایسے فروعی اور جزوی قوانین بنائے اور اپنی کتابوں میں درج کئے جائیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ صحیح قول صرف جواز کا ہے، اصحاب فتاویٰ نے جواز کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دے کر یہ تاثر قائم کیا کہ اب اس مسئلہ پر مزید کسی بحث و تمحیص کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اور جواز مزارعت کا فیصلہ آخری اور قطعی ہے، حالانکہ فقہائے متقدمین کا اس معاملے کے متعلق انداز بحث دوسرا تھا وہ مزارعت کی بحث میں اس کے جواز اور عدم جواز دونوں کے متعلق ائمہ مجتہدین کے مختلف اقوال اور ان کے عقلی و نقلی دلائل یکساں اہمیت کے ساتھ بیان کردیتے اور کسی کو کسی پر ترجیح دینے کی کوشش نہ کرتے لیکن متاخرین فقہاء نے کھل کر اور دو ٹوک طریقے سے جواز کے مسلک کو ترجیح دے کر اختیار کیا اور عدم جواز کے مسلک کو اس طرح چھوڑا اور ٹھکرایا کہ وہ کوئی قابل التفات چیز ہی نہیں۔

فقہائے متاخرین کے اس رویہ اور طرز عمل کی ایک توجیہہ تو وہ ہے جو اوپر عرض کی گئی یعنی انہوں نے اپنے زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قول کو ترجیح دی اور اختیار کیا جو قابل عمل تھا گویا انہوں نے نظری پہلو کی بجائے صرف عملی پہلو کو ملحوظ رکھا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا، اور اگر وہ اس کے ساتھ ساتھ نظری پہلو کو بھی واضح فرمادیتے تو بہت اچھا ہوتا

بھی وہ یہ واضح فرمادیتے کہ اسلامی حکمت عملی [illegible] موجودہ حالات میں مزارعت کو اختیار کرنے اور اس پر عمل پیرا رہنے کی اجازت ہے لیکن جہاں تک اسلام کے مثالی معاشرے کا تعلق ہے جسے وہ بالآخر قائم کرنا چاھتا ہے اس کے نقطہ نظر سے مزارعت جائز نہیں، تو اس سے نصوص میں تطبیق اور ائمہ مجتہدین کے مختلف اقوال کی معقول توجیہ بھی ھوجاتی اور آگے چل کر اسلام کے مقابلہ میں اشتراکیت وغیرہ کی کوئی حیثیت بھی قائم نہ ھوتی لیکن چونکہ اس وقت ھمارے فقہاء کرام کے سامنے اسلام کے لئے کوئی ایسا چیلنج اور خطرہ موجود نہ تھا جیسا کہ آج ھمارے سامنے اشتراکیت وغیرہ کی طرف سے موجود ہے، آج ھمارے لکھے پڑھے ذھین نوجوان سوشلزم اور کمیونزم کی طرف جو جارہے ھیں تو وہ یہ کہہ کر جارہے ھیں کہ کمیونزم کا معاشی نظام، اسلام کے متعارف معاشی نظام سے بہتر ہے، اور اگر ان کے سامنے ایسا کوئی چیلنج اور فتنہ موجود ھوتا اور وہ یہ دیکھتے کہ مزارعت کے عدم جواز سے اس چیلنج کا موثر جواب دیا جاسکتا اور فتنے کی سرکوبی ھوسکتی ہے تو وہ کتاب و سنت کی ان نصوص اور ائمہ مجتہدین کے اقوال کو اختیار کرتے جن سے مزارعت کا عدم جواز ثابت ھوتا تھا کیونکہ انھوں نے ھمیشہ اپنے فتووں میں اسلام اور ملت اسلامیہ کے مفاد کو ملحوظ اور مد نظر رکھا اور اپنی جملہ مساعی کو اسلام کی سر بلندی کے لئے وقف کیا، اللہ کی رحمتیں ھوں ان پر، بلاشک ان کا ھم پر یہ حق ہے کہ ھم ان کے مختلف اقوال کی ایسی توجیہ کریں جس سے ان کی شان کی تنقیص نہ ھوتی اور ان کی عظمت پر کوئی حرف نہ آتا ھو، یہی اسلام کی تعلیم اور یہی عقل سلیم کا تقاضا ہے۔

(ختم شد)

سید احمد شہید اور ان کی تحریک

عبدالرؤف نوشہروی

وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ہذہ القریۃ الظالم اہلہا و اجعل لنا من لدنک نصیراً (النساء)

مغلیہ حکومت کے زوال کے ساتھ مرکزیت ختم ہوگئی۔ ریاستیں اپنی خودمختاری کا اعلان کرنے لگیں ۔ مرہٹے سر اٹھانے لگے۔ انگریز تاجروں کی نیت میں فتور آنا شروع ہوا، پنجاب میں سکھا شاہی زوروں پر تھی۔ غرض ہر طرف بے چینی بے اطمینانی اور بدنظمی کا دور دورہ تھا ۔ یاس اور ناامیدی کے اس تاریک دور میں اگر امید کی کوئی کرن نظر آتی تھی تو وہ شاہ ولی اللہ کی تحریک احیائے اسلام تھی ۔

شاہ ولی اللہ کی تحریک ۱۷۳۱ میں شروع ہوئی اس کے پورے سو سال بعد ان کے پوتے شاہ اسماعیل اور ان کے رفقاء نے جان کی بازی لگا کر نہ صرف اس تحریک کو دوام بخشا بلکہ جہاد فی سبیل اللہ کا عملی نمونہ پیش کیا ۔

شاہ صاحب نے حدیث اور قرآن کی تعلیم اور اپنی شخصیت کی تاثیر سے صحیح الخیال اور صالح لوگوں کی ایک کثیر تعداد پیدا کردی ۔ پھر ان کے چاروں صاحبزادوں خصوصاً شاہ عبدالعزیز نے اس حلقہ کو بہت زیادہ وسعت دی، یہاں تک کہ ہندوستان کے گوشہ گوشہ میں ہزاروں ایسے آدمی پھیل گئے جن کے اندر شاہ صاحب کے خیالات نفوذ کئے ہوئے تھے ۔ جن کے دماغوں میں اسلام کی صحیح تصویر اتر چکی تھی اور جو اپنے علم و فضل اور اپنی

حسنہ سیرت کی وجہ سے عام لوگوں میں نمایاں تھے۔ اسی طرح اس تحریک کے لئے گویا زمین تیار ہورہی تھی جو بالآخر شاہ صاحب کے نقشے سے بلکہ یوں کہئے کہ ان کے گھر سے اٹھنے والی تھی اور اس طرح ۱۸۳۶ء میں یہ تحریک اس قابل ہوئی کہ ہند کے سرحدی علاقے میں شریعت کا نفاذ کر سکے۔ اس وقت تحریک کی قیادت سید احمد بریلوی کے ہاتھ میں تھی، جنگی اور سیاسی امور کا محکمہ شاہ عبدالعزیز کے برادر زادہ شاہ اسمعیل کے سپرد تھا۔ مولانا عبدالحی مشیر اعلیٰ تھے اور مولانا اسحق کے ذمے دھلی سے مالی امداد کی بہم رسانی اور مجاہدین کی جماعتیں تیار کرنے کا کام تھا۔

سید احمد شہید ۲۹ نومبر ۱۷۸۶ء کو رائے بریلی میں پیدا ہوئے۔ لڑکپن کھیل کود، ورزشی کھیلوں اور سپاہیانہ مشغلوں میں گذرا۔ ۱۷ سال کی عمر میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، تلاش روزگار میں لکھنؤ ہوتے ہوئے دھلی پہنچے اور شاہ عبدالعزیز کے عقیدتمندوں میں شامل ہو گئے۔ سپاہیانہ صفات کی مناسبت سے شاہ عبد العزیز نے امیر خان والی ٹونک کی فوج میں بھرتی ہونے کا مشورہ دیا۔ امیر خان پٹھان سرداروں میں سے تھا سکھوں اور انگریزوں سے مخاصمت تھی مگر انگریز نے از روئے سیاست ۱۸۱۸ء میں امیر خان سے دوستی کا عہد و پیمان کیا۔ سید صاحب نے بددل ہوکر امیر خان کی ملازمت ترک کردی۔ مگر چھ سال کی اس فوجی تربیت کا فائدہ یہ ہوا کہ سید صاحب مروجہ فنون جنگ سے بخوبی واقف ہوگئے۔ فوج کی ملازمت کو خیرباد کہہ کر اصلاح رسوم، نکاح بیوگان اور ترک بدعات کی طرف متوجہ ہوئے۔ ۱۸۲۱ء میں حج کے لئے تشریف لے گئے۔ ۱۸۲۲ء میں واپسی ہوئی۔

پنجاب میں سکھوں کے جبر و ظلم، مسجدوں کی بے حرمتی، اذان پر پابندی وغیرہ کے واقعات سن کر ۱۸۲۶ء میں تلوار سنبھالی۔ کسی نے پوچھا(۱)

---

(۱) غلام رسول مہر۔ سید احمد شہید حصہ اول صفحہ ۴۳-۲۰

"آپ اتنی دور سکھوں سے جہاد کے لئے کیوں جارہے ہیں۔ انگریز جو اس ملک پر حاکم ہیں کیا دین اسلام سے منکر نہیں ہیں؟ گھر ہی گھر میں ان سے جہاد کرکے ہندوستان لے لیجئے یہاں لاکھوں آدمی آپ کے شریک اور مددگار ہو جائیں گے،، سید صاحب نے جواب دیا "کسی کا ملک چھین کر ہم بادشاہت کرنا نہیں چاہتے، سکھوں سے جہاد کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ ہمارے برادران اسلام پر ظلم کرتے اور اذان وغیرہ فرائض مذہبی کے ادا کرنے کے مزاحم ہوتے ہیں۔ اگر سکھ اب یا ہمارے غلبے کے بعد ان حرکات مستوجب جہاد سے باز آجائیں گے تو ہم کو ان سے بھی لڑنے کی ضرورت نہیں رہے گی،،

معلوم ہوا کہ آپ کا جہاد ملک و جاہ، قومی عصبیت یا کسی اور دنیاوی غرض کے لئے نہ تھا، بلکہ مقصود اعلائے کلمۃالحق تھا۔ بے جا نہ ہوگا اگر یہاں ایک عام غلط فہمی کا ازالہ کردیا جائے، عوام صرف کفار سے جنگ کو جہاد سمجھتے ہیں، اصطلاحاً اسے قتال کہا جاتا ہے جو کبھی کبھی پیش آتا ہے مگر جہاد کے معنی اعلائے کلمۃالحق میں کوشش کرنا ہے۔ یہ مدت دراز تک قائم رہتا ہے۔ اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں جن میں جہاد بالسیف صرف ایک ہے۔

اس طرح یہ تحریک اصلاح رسوم سے شروع ہوکر قیام حکومت الہیہ کی طرف راجع ہوئی۔

سید صاحب اپنا ما فی الضمیر شاہ ہراتؒ کے نام ایک خط میں یوں بیان فرماتے ہیں(۲) "جہاد کی اجزا اور بغاوت اور فساد کو ختم کرنا ہر زمان و مکان پر حکم خداوندی رہا ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کہ کافروں اور سرکشوں نے شورش برپا کی ہو دینی شعائر کو زک پہنچے اور اسلامی مملکتوں میں ابتری پھیلائی جارہی ہو۔ یہ فتنہ آج کل سندھ، ہند اور خراسان میں پھیلا

(۲) غلام رسول مہر، جماعت مجاہدین صفحہ [illegible]

ہوا ہے۔ کفار کی سرکشی سے غفلت برتنا اور مفسدوں کی [illegible] سستی دکھانا قبیح گناہ ہے انہی وجوہات کی بنا پر بندہ وطن سے نکلا چند [illegible] کا دورہ کیا اور وہاں مسلمانوں میں جہاد کی تبلیغ کرتا رہا۔"

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں(۳) "سلطنت ھفت کشور را بہ خیال ہم نمے آرم، وقتیکہ نصرت دین و استیصال کفر متمردین محقق گردید۔ گیز سعی من بہ ھدف مراد رسید۔" یعنی جب نصرت دین کا دور شروع ہو جائے گا اور سرکشوں کی اقتدار کی جڑ کٹ جائے گی تو میرا مقصد پورا ہوجائے گا"

— — — —

شاہ بخارا اور سردار بدھ سنگھ سالار افواج مہاراجہ رنجیت سنگھ کے نام خطوط سے اقتباس(۴) پیش خدمت ہے: "خدا گواہ ہے ہمارا منشاء دولت جمع کرنا ہے نہ اپنی حکومت قائم کرنا۔ ہم خدائے بالا و برتر کے ناچیز بندے ہیں نہ بندگان خدا پر جبرو قہر کا کوئی وسوسہ ہمارے دل میں ہے اور نہ کسی کی حکومت چھین لینے کا کوئی جذبہ۔ ہمارا منشا وطن کو آزاد کرانا ہے اور بس اور یہ اس لئے کہ تقاضائے مذہب یہی ہے اور اسی میں رضائے مولیٰ متصور ہے"

سید صاحب نے سرحد کو اپنا مرکز کیوں بنایا؟(۵)

۱۔ سر حد کی پوری آبادی مسلمانوں پر مشتمل تھی اور عام تصور یہ تھا کہ اہل سرحد بڑے جنگجو اور جانباز ہوتے ہیں۔ نیز یہ ایک ایسا علاقہ تھا جو اسوقت تک انگریزوں کے تصرف سے باہر تھا۔

۲۔ سرحد کے باشندے سکھوں کے ظلم اور یورش کا ہدف بنے ہوئے تھے۔ ان کے جذبات مجروح تھے اسلئے انہیں دفاع کے لئے منظم کرنا آسان تھا۔

---

(۳) مکاتیب شاہ احمد شہید صفحہ ۹۰
(۴) سید محمد میاں علمائے ہند کا شاندار ماضی، حصہ دوم صفحہ ۲۱۵
(۵) غلام رسول مہر سید احمد شہید حصہ اول صفحہ ۳۲۵

ان کی آزادی چھنی نہ تھی، چھن رہی تھی۔ لہذا انہیں انگریزوں کی دستبرد سے بچانا ان لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ اہم تھا جن کی آزادی (انگریزوں کے ہاتھوں) بہت پہلے چھن چکی تھی۔

۴۔ سرحد کے شمال اور مغرب میں دور دور تک مسلم آبادیاں تھیں۔ ان سے امداد کی توقع کی جاسکتی تھی یا کم از کم مخالفت کا اندیشہ نہ تھا۔

۵۔ سرحد کی جغرافیائی حیثیت ایسی تھی کہ عقب یا اطراف و جوانب سے حملے کا خطرہ نہ تھا۔

۶۔ سید صاحب کی تحریک ابھی اس قابل نہ تھی کہ سکھ اور انگریز دونوں کا مقابلہ کرتی۔ سکھوں کا فتنہ دبانے کے بعد شاید وہ انگریز کی طرف متوجہ ہوتے۔ عقلاً سید صاحب کا یہ فیصلہ ہر اعتبار سے محکم اور صائب تھا۔ جو کچھ بعد میں پیش آنے والا تھا اس کا علم صرف خدائے عالم‌الغیب کو ہو سکتا تھا۔

— — — —

مجاہدین کے اس سفر کی مختصر روداد پیش خدمت ہے: سید صاحب کا قافلہ مارواڑ، سندھ، حیدرآباد ہوتا ہوا براستہ درہ بولان قندھار پہنچا۔ حاکم قندھار نے استقبال کیا تین سو غازی ساتھ کئے۔ قندھار سے یہ قافلہ براستہ غزنی کابل پشاور چارسدہ نوشہرہ پہنچا۔ اس وقت تک مجاہدین کی تعداد تقریباً ڈیڑھ ہزار ہوگئی تھی، ۸۰۰ مقامی ۵۰۰ ہندوستانی اور ۳۰۰ قندھاری۔ پہلا مقابلہ ۲۰ دسمبر ۱۸۲۶ء بمقام اکوڑہ ہوا، میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ مجاہدین مال غنیمت اکٹھا کرنے میں لگ گئے اس پر سکھوں نے دوبارہ حملہ کردیا۔ مجاہدین کو نوشہرہ پسپا ہونا پڑا۔ اس جنگ میں ایک ہزار تک سکھ مارے گئے شہداء کی تعداد(۶) ۸۲ تھی۔ اس فتح سے مجاہدین کے حوصلے

---

(۶) غلام رسول مہر: سید احمد شہید حصہ اول صفحہ ۶۳-۳۴۸

بہت بلند ہوئے، مقبوضہ علاقے میں شرعی قانون نافذ کیا گیا۔ پنجطار کے خادی خان اور ہنڈ کے اشرف خان نے مع اپنی جمعیت سید صاحب کے ہاتھ پر بیعت کی۔

اس شکست کا بدلہ لینے کے لئے ۳۰ ہزار سکھ فوج دوبارہ منظم ہوکر بمقام سیدو جمع ہوگئی۔ سید صاحب کے ساتھ خادی خان کے علاوہ باجوڑ کے امیر محمد خان اس کے بھائی سلطان محمد خان اور پیر محمد خان بھی تھے۔ اس جنگ کے دوران یار محمد کے ایما پر سید صاحب کو زہر دیا گیا۔ سید صاحب بیماری کی حالت میں میدان جنگ میں نکل آئے۔ یار محمد خان مع اپنی فوج دغا دے کر جدا ہوگیا۔ مجاہدین کے حوصلے پست ہوگئے اور فتح شکست میں تبدیل ہوگئی۔ یار محمد خان نے کیوں بے وفائی کی۔ بقول میسن(۷) جب یار محمد خان نے دیکھا کہ سید صاحب نے حاکمانہ حیثیت حاصل کرلی ہے تو اس کے دل میں وسوسے پیدا ہوگئے اور اس نے سکھوں کے ساتھ نام و پیام شروع کیا، رنجیت سنگھ کے روزنامچے میں جو عمدۃالتاریخ کے نام سے چھپا ہے تحریر (۸) ہے ''اٹک پار کے لوگوں کا بیان ہے کہ جب جنگ کی آگ بھڑکی تو یارمحمد خان نے رنجیت سنگھ کے ساتھ ربط و اتحاد کے پیش نظر سید صاحب کو زہر دے دیا اور خود بھاگ نکلنے کی ٹھان لی، اس کا لشکر بھی ساتھ فرار ہوگیا۔''

جنگ سیدو کے بعد یہ بات محقق ہو چکی تھی کہ اب مجاہدین کو دو حریفوں سے مقابلہ کرنا ہوگا ایک سکھ دوسرے سرداران پشاور جو اس دور کے غدار تھے۔ ادھر خادی خان جو سانیری کے زمین کے قضیے کے فیصلے کے باعث ناراض تھا کے بھی تیور بدلے ہوئے تھے۔ اور وہ بھی انتقام کا موقع ڈھونڈ رہا تھا۔ اب یہ لوگ مجاہدین کے کھلے دشمن اور حریف بن گئے۔

(۷) میسن کلکتہ ریویو۔ بحوالہ مہر سید احمد شہید صفحہ ۳۹۹

(۸) اعجازالحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے سرحد صفحہ ۸۰

اس واقعہ کے بعد سید صاحب علاقہ یوسف زئی گئے۔ لکھتے ہیں(۹)
"اس حادثے کے بعد فقیر نے یوسفزئی کے مختلف اضلاع چملہ، بونیر، سوات کا دورہ کیا۔ ان بستیوں کے مومنوں اور مسلمانوں کو بالمشافہ اقامت جہاد و ازالہ فساد کی ترغیب دی ۔ افغانوں کے متعدد گروھوں مثلاً آفریدیوں، مہمندوں اور خلیلوں وغیرہ کو تحریری دعوت نامے بھیج کر اس سعادت عظمی کے حصول اور اس عبادت کبریٰ کی بجاآوری پر متوجہ کیا، الحمدللہ مومنین صادقین نے اس دعوت کو قبول کرلیا۔"

اس جنگ کے بعد وقتی طور پر امن ھوا تو سید صاحب انتظامی امور کی طرف متوجہ ھوئے۔ اسلامی علاقے میں شرعی قانون کا نفاذ کیا گیا۔ کاشتکاروں سے پیداوار کا دسواں حصہ یعنی عشر وصول کیا جانے لگا۔ مگر اس دوران خادی خان ناراض ھوکر سکھوں سے جا ملا اس کی رائے تھی(۱۰) "ھم پٹھان رموز مملکت جانتے ھیں یہ ملا جو ھماری خیرات اور سقاط کھاتے ھیں ریاست کا شعور نہیں رکھتے" اس کے علاوہ بقول فتح خان پنچتاری "صدیوں پرانی رسومات و بدعات کو یکسر ترک کرنے کے سوال پر سید صاحب اور مقامی پٹھانوں میں اختلاف رونما ھوا" اس طرح خادی خان بھی مخالفت میں صف آرا ھوگیا۔ بالآخر لڑتا ھوا مارا گیا۔

خادی خان کی موت کے بعد اس کے بھائی امیر خان نے یارمحمد خان سے امداد مانگی اس وقت احمد خان رئیس ھوتی بھی باغی ھوگیا مگر شکست کھائی سید صاحب نے سرداری اس کے بھائی رسول خان کے حوالے کردی۔ اپنی معزولی کے بعد احمد خان نے پشاور جاکر سلطان محمد خان سے مدد مانگی، وہ بھی مقابلے کے لئے نکلا۔ سید صاحب نے اسے ایک پیغام بھیجا کہ ھمارا جہاد سکھوں کے خلاف ہے مسلمانوں کے خلاف نہیں مگر وہ نہ مانا مقابلہ ھوا

(۹) اعجازالحق قدوسی۔ تذکرہ صوفیائے سرحد صفحہ ۵۰۸
(۱۰) غلام رسول مہر۔ سید احمد شہید، حصہ دوم، صفحہ ۲۲ [illegible]

سلطان محمد خان نے شکست کھائی - معافی کا خواستگار ہوا۔ سید صاحب نے پشاور کی سرداری اسے لوٹا دی - بعض کے نزدیک یہ سید صاحب کی ایک سیاسی غلطی تھی -

— — — —

پشاور کی فتح کے بعد یہاں بھی شریعت کا باقاعدہ نفاذ کیا گیا - شراب وغیرہ بند کردی گئی، نکاح بیوگان و غیر شادی شدہ جوان لڑکیوں کی شادی کا فوری انتظام کیا گیا - خاندانی اونچ نیچ سے قطع نظر نیز غریب الوطن ہندوستانی مجاہدین کے ساتھ مقامی لڑکیوں کی شادی سے یہاں کے لوگوں میں بد دلی پھیل گئی مثلاً خویشگی کے خان کی بیوہ لڑکی کی شادی سید صاحب نے اپنے ایک ہندوستانی مجاهد سے کرادی جس سے اس کی خود پسندی کو ٹھیس لگی- اس طرح اگرچہ بظاہر امن تھا مگر اندر ھی اندر آگ سلگ رھی تھی- پہلے عشر مولویوں کو ملتا تھا- اب بیت المال میں جانے لگا- اس لئے مولوی بھی نئے نظام سے بددل تھے لہذا سب سازشیوں نے مل کر ایک مقررہ رات کو ملک کے طول و عرض میں بے شمار مجاهدین کو جبکہ وہ بے خبر سو رہے تھے شہید کردیا - مولوی خیرالدین شیر کوٹی کسی طرح بچ کر پنجتار پہنچے، سید صاحب کو حالات سے آگاہ کیا- سید صاحب بہت ھی بددل ھوئے، علاقہ سوات میں بھی مخالفت پیدا ھوچکی تھی اس لئے پکھلی جانے کا ارادہ کیا، راج دلاری پہنچے، بھوگڑ منگ اور مظفر آباد کو سکھوں کے پنجے سے نکالا اور بالاکوٹ کو زیر تصرف لائے، اطلاع ملی کہ راجہ شیر سنگھ درہ بھوگڑ منگ پر حملہ کا ارادہ رکھتا ہے- شاہ اسمعیل اس وقت بالاکوٹ میں تھے - اطلاع موصول ھوتے ھی بالاکوٹ کو سردار حبیب اللہ کی حفاظت میں چھوڑ کر درہ بھوگڑ منگ کی طرف چل پڑے- راجہ شیر سنگھ نے بالاکوٹ خالی پاکر ادھر کا رخ کیا- گڑھی حبیب اللہ کا راستہ مجاهدین کے قبضہ میں تھا مگر چند مقامی لوگوں نے سکھوں کو ایک پہاڑی راستے کی نشاندھی کردی-

اسی طرح سکھ مٹی کوٹ کے پہاڑ پر چڑھ گئے۔ مقابلہ شروع ہوا۔ بالآخر سید صاحب مولانا اسمعیل اور سینکڑوں مجاہد شہید ہوئے۔ جو باقی بچے وہ ایسے منتشر ہوئے کہ شہیدوں کی تجہیز و تکفین بھی نہ کر سکے۔ تاریخ حریت کا یہ وحشتناک حادثہ ۲۶ ذیقعد ۱۲۴۶ھ مطابق ۷ مئی ۱۸۳۱ء بروز جمعہ قبل از دوپہر پیش آیا۔ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۴۵ سال اور شاہ اسمعیل کی عمر ۵۳ سال تھی۔ تحریک بظاہر ختم ہوگئی۔ سانحہ بالا کوٹ نے مسلمانوں کی کمر ہمت توڑدی، دو سال بعد جب انگریزوں کو یقین ہوگیا کہ یہ تحریک ختم ہوچکی ہے تو وہ تجارت کا لبادہ اتار کر سکھوں کی جگہ حاکم بن بیٹھے۔

دیدی کہ خون ناحق پروانہ شمع را چنداں اماں نہ داد کہ شب را سحر کند

مگر انگریزوں کو خوش‌فہمی تھی۔ تحریک ختم نہ ہوئی تھی مجاہدین نے شمالی ہند میں جذبۂ انتقام کے جو شعلے بھڑکا دئے تھے وہ خون شہادت کے چھینٹوں سے سرد ہونے والے نہ تھے۔ در اصل ع اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد۔

بقول ہنٹر(۱۱) اب یہ تحریک کسی رہنما کی موت و حیات سے مستغنی ہو گئی تھی،، تحریک اپنا کام کرچکی تھی۔ مسلمانان ہند کے خیالات کا جمود ٹوٹ چکا تھا۔ مجاہدین جہاں بھی گئے انہوں نے وہاں اپنا کام جاری رکھا۔ کچھ مجاہدین مولوی محمد قاسم کی سرکردگی میں ستھانہ پہنچے اور شاہ عبدالعزیز کے پوتے مولوی محمد اسحق داماد مولانا نصیرالدین کو جب وہ دھلی سے ستھانہ پہنچے اپنا امیر منتخب کرکے پرانی تحریک میں نئی روح پھونک دی۔ بقول(۱۲) ہنٹر ''مذہبی دیوانوں کا مقصد فوت ہوتا نظر آرہا تھا لیکن پٹنہ کے خلیفوں نے اس مقدس جھنڈے کو زمین سے اٹھا لیا۔ انہوں نے سارے ہندوستان کو اپنے کارکنوں سے بھر دیا اور ایک بہت بڑا دینی احیا جو کبھی واقع ہوا رونما ہوا۔''

---

(۱۱) ہنٹر۔ ہمارے ہندوستانی مسلمان صفحہ ۳۴

(۱۲) الہام الدین۔ ہندوستان میں وہابی تحریک صفحہ ۲۴۲

غرض سر نگون جھنڈے کو دوبارہ سر بلند کیا گیا۔ جو نصف صدی سے زیادہ تک لہراتا رہا اور ہزاروں پاک نفوس اس کی عظمت اور غیرت پر قربان ہوتے رہے۔ مختصر یہ کہ ہجرت، جہاد، تن من دھن کی قربانی اور شہادت کی جو رسم سید صاحب اور ان کے ساتھیوں نے جاری کی تھی وہ ایک لمحہ کے لئے بھی موقوف نہیں ہوئی۔

بنا کردند خوش رسمے بہ خاک و خون غلطیدن

خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

خالصہ حکومت تو چند سال بعد صفحہ ہستی سے ناپید ہوگئی مگر اس کے جانشین انگریزوں کے لئے یہ تحریک نصف صدی تک وبال جان بنی رہی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں بھی ان مجاہدین نے بھر پور حصہ لیا۔ اس لئے انگریز بھی ان بچے کھچے مجاہدین کو ختم کرنے کے درپے ہوئے۔ امبیلہ اور کوہ سیاہ کی جنگیں ہوئیں۔ مگر پھر بھی وہ تحریک کی مکمل بیخ کنی نہ کر سکے، بلکہ بالاکوٹ کی ظاہری شکست میں فتح کا راز مضمر تھا جو بعد میں آزادیٔ ہند اور قیام پاکستان کی صورت میں رونما ہوا۔

تحریک کی ناکامی کے اسباب :

کسی مجددانہ تحریک کی ناکامی کے اسباب و علل پر بحث کرنا بزرگوں کی عقیدتمندی کے خلاف ہے۔ لیکن اگر ان کی نشان دہی کردی جائے تو تجدید دین کے کام میں احتیاط برتی جاسکتی ہے۔

۱۔ یہ تحریک اعلائے کلمۃالحق اور مسلمانان ہند کو غیروں کی غلامی سے آزاد کرانے کے لئے شروع کی گئی تھی۔ شروع میں خاصی کامیابی ہوئی مگر پٹھان صدیوں پرانے رسم و رواج چھوڑنے کے لئے تیار نہ تھے۔ اس کے علاوہ مفاد پرست مولویوں کے اثر و رسوخ کو خطرہ لاحق تھا۔ لہذا ان کی طرف سے مخالفت ایک قدرتی امر تھا۔

۲ - عملی انقلاب سے پہلے ذہنی انقلاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر سید صاحب کو اس کا موقع نہ ملا۔ احکام شرعی کا یکمشت نفاذ اور ان پر سختی سے عمل پیرا ہونے سے لوگوں کی اکثریت جو ضعیف الایمان تھی باغی اور روگردان ہوگئی۔

۳ - قبائل(۱۳) عموماً دین و مذہب یا کسی عظیم تر تخیل سے زیادہ نسلی رشتوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ ان میں سوائے معدودے چند کے کبھی وہ بے غرضانہ للھی گرم جوشی نہیں دیکھی گئی جس سے مجاہدین سر شار تھے۔ اس لئے یہ تحریک یہاں جڑ نہ پکڑ سکی بلکہ ناحیات ہندوستانی مرکز کی محتاج بنی رہی۔ جو انگریزی عملداری میں ہونے کے سبب کلیۃً ان کے رحم و کرم پر تھی۔

۴ - سید صاحب علاقہ سرحد میں نووارد تھے۔ یہاں کے رسم و رواج، روایات، دوستی اور دشمنی کے تقاضوں سے ناواقف تھے۔ مقامی خوانین سے برسرپیکار رہنے کا ایک سبب یہ بھی تھا۔

۵ - سید صاحب کے مقرر کردہ قاضیوں اور محاسبوں کی نیت اور دین داری میں اگرچہ شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی مگر وہ عوام کا اعتماد حاصل نہ کر سکے، مقامی بولی سے نابلد تھے۔ لہذا ہندکی یا ہندوستانی ہی رہے۔ قرن اول کی طرح مہاجر و انصار کا رشتہ استوار نہ ہوسکا۔

۶ - سید صاحب کے ساتھیوں کو ملکی نظم و نسق کا تجربہ نہ تھا۔ خلافت کے متعلق ان کی معلومات صرف کتابی تھیں، بقول اولف کیرو(۱۴) "ایک مفتوحہ علاقہ اپنے زیر اثر رکھنے کے لئے جس مسلسل کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ قابلیت ان لوگوں میں مفقود تھی۔"

---

(۱۳) قیام الدین۔ ہندوستان میں وہابی تحریک ص ۳۶۲

(۱۴) اولف کیرو۔ دی پٹھان ص ۳۰۹

۷ - سرحد کے خوانین اکثر آپس میں برسر پیکار رہتے تھے بعض ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کے لئے سید صاحب کی حمایت یا مخالفت کرتے۔ اس کے علاوہ مقامی لوگ جہاد کے تقاضوں سے ناواقف تھے، وہ محض لوٹ مار کے لئے شامل قتال ہوئے تھے۔

۸ - مسلمانوں کی سیاسی تاریخ شاهد ہے کہ مسلمانوں کی کسی تحریک کی ناکامی میں به نسبت بیرونی مخالفین کے اندرونی سازشوں کا زیادہ دخل رہا ہے یہی صورت یہاں بھی تھی۔

هر کس از دست غیر مے نالد   سعدی از دست خویشتن فریاد

باین همه تحریک کے سبب کئی سماجی اور مذهبی اصلاحات رونما هوئیں۔ مثلاً نکاح بیوگان، ترک بدعات، رسومات، قبر پرستی، میراث میں لڑکیوں کا حصه، هجرت و جہاد کا احیا اور سیاسی بیداری کا پیدا هونا وغیرہ۔

سید صاحب کی شہادت کے بعد تحریک دو حصوں میں بٹ گئی۔ حنفی مسلک نے دهلی میں سیاسی جماعت کی شکل اختیار کی یعنی تحریک کا سیاسی پہلو مذهبی رخ پر غالب رها اور اس کی تاریخ پر چھا گیا۔ جب که دوسرا مرکز صادق پور پٹنه میں قائم هوا جہاں انهوں نے سید صاحب کے طریق کار اور نصب العین کو سامنے رکھا۔ انهوں نے هجرت، جہاد اور تن من دهن کی قربانی کو اپنا نصب العین بنائے رکھا۔

شهادت ہے مقصود و مطلوب مومن   نه مال غنیمت نه کشور کشائی

جدید نظریه :

انگریزی دور میں لکھے هوئے تذکروں نے سید صاحب کی تحریک احیائے جہاد کو صرف سکھوں تک هی محدود رکھا ہے مگر ایک نیا نظریه جس کی

طرف سے(۲۰) صاحب نے بھی سرسری اشارہ کیا ہے یہ رہے انکشف سید صاحب دراصل انگریزوں کو ملک سے نکالنا چاہتے تھے ۔ انگریزوں نے خطرے کو تاڑ کر ڈپلومیسی سے کام لیا ۔ اور سکھوں کو سید صاحب کے ساتھ الجھادیا تاکہ دونوں کی طاقت زائل ہو اور اس طرح انگریزوں کیلئے قدم جمانا آسان ہوجائے ۔

بقول سید محمد میاں(۱۶) سید صاحب کا اصلی منشا چونکہ ہندوستان سے انگریزی تسلط و اقتدار کا قلع قمع کرنا تھا اس لئے انھوں نے ہندوؤں کو بھی دعوت دی اور انھیں صاف بتادیا کہ انکا واحد مقصد ملک سے پردیسی لوگوں کا اقتدار ختم کرنا ہے اس کے بعد حکومت کس کی ہوگی اس سے سید صاحب کو کوئی غرض نہیں ، جو اس کے اہل ہوں خواہ ہندو ہوں یا مسلمان حکومت کریں گے ۔ چنانچہ اس سلسلہ میں گوالیار کے مدارالمہام اور مہاراج دولت راؤ سندھیا کے وزیر اور برادرنسبتی راجہ ہندو راؤ کو لکھا ہوا خط(۱۷) پڑھنے کے قابل ہے ۔

”جناب کو خوب معلوم ہے کہ وہ بیگانے اور اجنبی جو وطن عزیز سے بہت دور کے رہنے والے ہیں دنیا جہاں کے بادشاہ بن بیٹھے ہیں سودا بیچنے والے دوکاندار بادشاہت کے درجۂ تک پہنچ گئے ہیں ۔ بڑے بڑے امیروں کی امارت اور بلند مرتبہ رؤسا کی ریاست کو برباد کردیا ہے اور ان کی عزت اور انکا اعتماد بالکل ختم کر دیا ہے ،، آگے لکھتے ہیں : ” چونکہ وہ لوگ جو ریاست اور سیاست کے مالک تھے وہ گوشۂ تنہائی میں بیٹھ گئے ہیں لاچار چند بے سرو سامان فقیر کمر ہمت کس کر کھڑے ہوگئے ۔ کمزوروں کی یہ جماعت محض اللہ کے دین کے تقاضے سے اس خدمت کے لئے کھڑی ہوگئی ہے ۔ یہ لوگ

---

(۱۵) غلام رسول مہر سید احمد شہید حصہ اول ص ۲۸۰

(۱۶) سید محمد میاں علمائے ہند کا شاندار ماضی ص ۱۸ - ۲۱۷

(۱۷) ایضاً ص ۱۸ - ۲۱۷

جاہ طلب دنیا دار نہیں ہیں بلکہ ایک مذہبی اور اخلاقی فرض سمجھ کر اس خدمت کے لئے اٹھے ہیں"

"جس وقت ہندوستان کا میدان ان غیر ملکی دشمنوں سے خالی ہو جائے گا اور ہماری کوششوں کا تیر مراد کے نشانے تک پہنچ جائے گا، حکومت اور منصب ان کے سپرد ہوں گے جو ان کے مستحق ہوں گے اور انہی کی شوکت اور عظمت کی جڑیں مضبوط کی جائیں گی، ہم کمزوروں کو بڑے بڑے علماء رؤسا اور بلند مرتبہ عمائدین سے صرف اتنی بات درکار ہے کہ اہل اسلام کو ان کا دلی تعاون حاصل رہے اور مسند حکومت ان کو مبارک ہو۔"

— — — —

ریاست گوالیار کے ایک مسلمان عہدیدار غلام حیدر خان (۱۸) کو تحریر فرماتے ہیں "اس صورت میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ سردار والا قدر راجہ ہندو راؤ کو یہ بات سمجھائیں کہ ہندوستان کا بہت بڑا حصہ غیر ملکیوں کے قبضہ میں پہنچ گیا ہے۔ ان لوگوں نے ہر جگہ ظلم و جبر کی بنیاد قائم کردی ہے، رؤسائے ہند کی ریاست برباد ہوگئی ہے۔ کوئی شخص مقابلے کی طاقت نہیں رکھتا۔ بلکہ ہر شخص ان کو اپنا آقا تصور کرتا ہے۔ چونکہ بڑے بڑے صاحبان ریاست ان کے مقابلے کا خیال ترک کرکے بیٹھ گئے ہیں ناچار چند کمزور اور ناچیز کمر کس کر کھڑے ہوگئے۔ پس اس صورت میں رؤسائے عالی مرتبت پر لازم ہے کہ جس طرح وہ سالہا سال مسند حکومت پر متمکن رہے فی الحال ان کمزور فداکاروں کی امداد میں پوری پوری کوشش کریں اور اس کو خود اپنی حکومت کا ذریعہ سمجھیں۔"

ان خطوط سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سید صاحب حکومت و اقتدار کے بھوکے نہ تھے۔ فتح پشاور کے بعد پشاور کی واپسی اس کا بین ثبوت ہے۔ انہوں نے اپنا اقتدار بس یہیں تک محدود رکھا کہ قاضی اور محتسب مقرر کئے اُن کے

---

(۱۸) ایضاً ص ۲۲۰

علاقہ رنجیت(۱۹) سنگھ کی پیش کش کہ سندھ پار کے علاقہ میں ان کو آزاد ریاست عطا کردی جائے گی اس کو بھی انھوں نے ٹھکرادیا۔ لہذا ان کا عزم کسی ریاست کا حصول نہ تھا بلکہ اس سے بہت اعلی و ارفع۔ لیکن اے بسا آرزو کہ خاک شدہ۔ افسوس عارضی حکومت پائیدار حیثیت اختیار نہ کرسکی۔

مخالفین اور وجہ مخالفت :

حکومت الہیہ کے قیام کے راستے میں تین طاقتیں رکاوٹ بنی ہوئی تھیں۔ سکھ، برگشتہ مسلمان اور انگریز۔ پہلی دو طاقتیں یعنی سکھ اور مقامی خوالین جو میدان جنگ میں کھلم کھلا اتر آئے تھے کا مقابلہ تو دل ناتواں نے خوب کیا، مگر تیسری طاقت نے پراپیگنڈہ کا ایک ایسا حربہ استعمال کیا جس کا جواب سید صاحب کے پاس شکست اور شہادت کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس طاقت نے تحریک تجدید جہاد کو نجد کی تحریک وھابیت(۲۰) کی صدائے بازگشت بنا کر پیش کیا جس سے حنفی مشرب رکھنے والے پٹھانوں کو جن کے تعاون سے اس علاقے میں یہ عارضی حکومت کامیاب ھوسکتی تھی سید صاحب کا دشمن بنا دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وھابیت کے الزام نے اس تحریک کو وہ نقصان پہنچایا جو نہ سکھوں کی ٹڈی دل فوج پہنچا سکی اور نہ ھی سرداران پشاور کی قوت یہ کام کر سکی۔ اس الزام کی بدولت مسلمانوں ھی کے ھاتھوں جماعت مجاھدین کے ایک بڑے اور اھم حصے کو ایک ھی رات میں تمام کردیا۔

مشہور کیا گیا کہ سید صاحب ۱۸۲۲ء میں جب حج کے لئے تشریف لے گئے تو وھابی مبلغین سے متاثر ھوکر ھندوستان کے لئے وھابیت کا تحفہ لے کر آئے لیکن واقعہ یہ ہے کہ سید صاحب وھابیوں کے حجاز سے اخراج کے دس سال بعد حج کے لئے گئے تھے۔ تاریخ شاھد ہے کہ وھابی ۱۸۱۲ء میں

---

(۱۹) سید محمد میاں۔علمائے ھند کا شاندار ماضی ص ۲۰۴

(۲۰) سید ابو الحسن علی ندوی۔سیرت سید احمد شہید ص ۲۲۳

مجاہدین مکہ سے دخل کر دئے گئے تھے اور یہ وہ زمانہ تھا جس کے متعلق انگریز مورخین بلکہ خود ڈاکٹر ہنٹر کی رائے(۲۱) یہ ہے کہ ۱۸۲۲ء سے ۱۸۲۰ء تک کوئی وہابی مکہ کی سڑکوں پر اپنی جان کے خطرے کے بغیر چل نہیں سکتا تھا،، پھر یہ کیسے سمجھ میں آسکتا ہے کہ وہاں اس قسم کی سازش ہوئی ہوگی۔ اس کے علاوہ ان دو تحریکوں میں بڑا اصولی فرق ہے۔ عبدالوہاب نجدی کے پیرو وہابیوں کی کشمکش مسلمانوں سے تھی۔ مگر مجاہدین کی کفار سے۔،،

سید صاحب کا مسلک ہمہ گیر تھا ۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جماعت دو گروہوں پر مشتمل تھی جنہیں متحد رکھنے میں سید صاحب مدت العمر ساعی رہے۔ ان میں ایک گروہ کے سردار مولوی کرامت علی جونپوری تھے جو اہل سنت والجماعت کا طریقہ رکھتے تھے ۔ اور دوسرے گروہ کے سر خیل شاہ اسمعیل تھے جو چاروں اماموں کی تقلید سے آزاد تھے اور براہ راست حدیث کو اپنا ماخذ قرار دیتے تھے۔ خود سید صاحب عمل کے اعتبار سے حنفی تھے مگر اس کے ساتھ ساتھ مولوی اسمعیل کی جماعت کی سر پرستی بھی کرتے تھے جو اپنے آپ کو محمدی کہتے تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سید صاحب عقاید کی موشگافیوں اور جزوی اختلافات سے بہت اونچے تھے اور مسلمانوں میں حقیقی مذہبی روح پھونکنے میں منہمک رہتے تھے جس کی وجہ سے آپ کی طرف ہر فرقے اور ہر عقیدے کے لوگ برابر کھنچے چلے آتے تھے ۔ حنفی مسلک کے بارے میں وہ خود ایک خط(۲۲) میں لکھتے ہیں ''یہ فقیر اور اس کا خاندان ہندوستان میں گمنام نہیں ہر خاص و عام اس فقیر کو اور اس کے بزرگوں کو جانتے ہیں اور ان کو معلوم ہے کہ فقیر کا مذہب باپ دادا کے وقتوں سے حنفی رہا ہے اور اس وقت بھی فقیر کے تمام اقوال اور اعمال احناف کے اصولوں

---

(۲۱) سید طفیل احمد منگلوری ۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۹۳

(۲۲) سید ابو الحسن علی ندوی ۔ سیرت احمد شہید ص ۹۱۶ - ۹۱۸

اور خوانین کے مطابق اہمیت اور کوئی ایک بھی اس دائرہ سے باہر نہیں رہتا۔ بعد کے یورپین مورخین(۲۳) نے تو اور بھی حد کر دی۔ ان کے نزدیک " ایران کی بہائیت افریقہ کی سنوسیت، سید جمال الدین افغانی کی تحریک اتحاد عالم اسلامی (پان اسلام ازم) اور ہندوستان میں سید صاحب کی تحریک سب آتش تجد کی اڑی ہوئی چنگاریاں یا اس خرمن کے اڑتے ہوئے دانے ہیں۔ جو عالم اسلام کی مختلف زمینوں پر پڑ گئے۔"

سید صاحب کا اصلی مد مقابل کون تھا سکھ یا انگریز۔ اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کے لئے اگر سید صاحب کی تحریک کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو بے جا نہ ہوگا:

۱۔ شمال مغربی سرحد میں آزاد حکومت قائم کرنے کے بعد اعلانیہ(۲۴) شائع کیا گیا تھا " کسی مسلمان حاکم سے ہمارا جھگڑا ہے، نہ کسی مسلمان رئیس سے مخالفت نہ غیر مسلموں سے مقابلہ ہے، اور نہ مدعیان اسلام سے۔ ہماری جنگ صرف لمبے بالوں والوں سے ہے نہ کہ کلمہ گو اور طالبان اسلام سے اور سرکار انگریزی سے بھی ہماری مخاصمت نہیں کیونکہ ہم اس کی رعایا ہیں اور اس کی پناہ اور حفاظت میں مظالم سے محفوظ ہیں" اس کے علاوہ سید صاحب کا سکھوں سے جہاد کے لئے سرحد جانے کے لئے جواز (۲۵) یعنی یہ کہ "وہ برادران اسلام پر ظلم کرتے ہیں، اذان وغیرہ فرائض منصبی ادا کرنے میں مزاحم ہوتے ہیں اور سرکار انگریزی گو منکر اسلام ہے مگر مسلمانوں پر کچھ ظلم اور تعدی نہیں کرتی نہ ان کو عبادت سے روکتی ہے۔"

غرض اس قسم کے حوالوں کی بنا پر مولانا تھانیسری مصنف سوانح احمدی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سید صاحب کی مد مقابل

---

(۲۳) سید ابو الحسن علی ندوی۔ سیرت احمد شہید ص ۲۴۹
(۲۴) سید محمد میاں۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی حصہ دوم ص ۲۴۳
(۲۵) غلام رسول مہر۔ سید احمد شہید [illegible]

سکھ حکومت ہی تھی۔ مصنف روشن مستقبل سید طفیل احمد نے سوانح احمدی کی تقلید کی ہے اور کسی قدر محتاط الداز میں (۲۶) لکھا ہے "پنجاب میں مسلمانوں کے مذہبی اور بنیادی حق میں صریح دست اندازی ہوتی تھی جس کی مدافعت کے لئے سید صاحب نے سکھوں پر جہاد کا ارادہ کیا،، اس سے پہلے انھوں نے پرنسپل گریفن اور ڈاکٹر ہنٹر کی رائے نقل کی ہے (۲۷) "گریفن کہتا ہے کہ ہزارہ کے گورنر ہری سنگھ نلوہ کے سخت برتاؤ اور مسلمانوں سے سخت نفرت کی وجہ سے وہاں مذہبی بلوے شروع ہوگئے تھے،، اور ہنٹر کے خیال میں "سکھوں کے ہندوانہ تعصب نے شمالی ہند کے مسلمانوں کے جوش کو بھڑکا کر آگ کا ایک شعلہ اٹھا دیا تھا،،۔

مگر بقول سید محمد میاں سید صاحب کی پوری تحریک کا مد مقابل انگریز تھا کیونکہ :

۱۔ سید صاحب اس تحریک کے بانی نہیں بلکہ اس جماعت کی فوجی تنظیم کے کمانڈر ہیں جو شاہ ولی اللہ کے بیان کردہ اصولوں پر قائم ہوئی اور شاہ عبدالعزیز کی رہنمائی میں ارتقائی منازل طے کرتی رہی۔ شاہ عبدالعزیز ۱۸۰۶ء میں انگریزوں کے خلاف اعلان (۲۸) جنگ کرچکے تھے وہ ہندوستان کو دارالحرب سمجھتے تھے اور انگریزوں کے خلاف جہاد کو ایک مذہبی فریضہ۔ جناب سید سلیمان ندوی سیرت احمد شہید پر رائے لکھتے ہوئے فرماتے ہیں (۲۹) "اس مجددانہ کارنامے کی تاریخ لوگوں کو یہاں تک معلوم ہے کہ ان مجاہدین نے سرحد پار جاکر سکھوں سے مقابلہ کیا اور شہید ہوئے، حالانکہ یہ واقعہ اس پوری تاریخ کا صرف ایک باب ہے،،

۲۔ خود سید صاحب امیر علی اور جسونت راؤ ہلکر کے ساتھ مل کر

---

(۲۶) سید طفیل احمد۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۱۱۱
(۲۷) سید محمد میاں۔ علمائے ہند کا شاندار ماضی حصہ دوم ص ۲۰۷ تا ۲۷۴
(۲۸) ایضاً
(۲۹) سید ابو الحسن علی ندوی۔ سیرت احمد شہید ص ت

تقریباً چھ سال تک انگریزوں سے بر سر پیکار رہے۔ اس لئے آپ کا تعلق انگریزوں کے مخالفین دولت راؤ سندھیا سے آخر تک قائم رہا۔ نواب امیر علی والی ٹونک کی ملازمت سے علیحدہ ہونے کا سبب بھی انگریزوں سے معاہدہ ہی تھا۔ آپ نے امیر خان کو بتایا(۳۰) ''میرا کہنا مانئے تو ان سے لڑئیے اور ہرگز نہ ملئے۔ ملنے کے بعد آپ سے کچھ نہ ہو سکے گا۔ یہ کفار بڑے دغاباز اور مکار ہیں۔ کچھ آپ کے واسطے جاگیر اور تنخواہ مقرر کرکے کہیں بٹھا دیں گے کہ روٹیاں کھایا کیجئے۔'' مگر نواب صاحب انگریزوں سے ملنا ہی مصلحت سمجھتے تھے اس لئے آپ نے امیر خان کی ملازمت ترک کردی۔

۳۔ سید صاحب نے راجہ ہندو راؤ وزیر ریاست گوالیار اور غلام حیدر خان منصبدار ریاست گوالیار کو جو خطوط(۳۱) لکھے ہیں۔ وہ پہلے بیان ہو چکے اس میں خود اپنے قلم سے اپنے جہاد کا نصب العین بیان کر دیا ہے ''بیگانگان بعیدالوطن اور تاجران متاع فروش کو نکال کر مناصب ریاست و سیاست ان اہل وطن کے سپرد کئے جائیں جو ان کے مستحق ہیں۔''

۴۔ ایک کھلی ہوئی شہادت جس کی تردید نہیں کی جاسکتی وہ سید صاحب کے جانشینوں کا عمل ہے۔ سکھوں کی حکومت ۱۸۴۶ میں ختم ہو چکی تھی۔ ۱۸۴۹ تک پنجاب کا الحاق سلطنت انگلشیہ سے مکمل ہو چکا تھا۔ اس وقت چاہئے تھا کہ سید صاحب کے جانشینوں کا کیمپ جو سرحد پار میں تھا بند کردیا جاتا۔ مجاہدین خدا کا شکر ادا کرتے کہ ان کا دشمن ختم ہوا اور انگریز کا پرچم لہرانے لگا لہذا سید صاحب کی یہ جماعت اگر انگریزوں کی وفادار رعایا تھی تو وفاداری کے اظہار کا یہ بہترین موقع تھا مگر اس کے برعکس یہ وفادار بے نقاب ہوکر سامنے آئے اور انگریزوں کی مخالفت میں پہلے سے بھی زیادہ سخت ہوگئے۔ یہاں تک کہ وہ انگریزی عملداری میں رہنا بھی پسند

---

(۳۰) ایضاً ص ۶۳

(۳۱) سید محمد میاں علمائے ہند کا شاندار ماضی [illegible]

نہیں کرتے تھے بلکہ سرحد پار اپنا محاذ قائم کرکے انگریزی حکومت کو پریشان کرتے رہے۔ انگریزی فوج پوری قوت سے ان کو مار بھگاتی مگر وہ گر کر پھر ابھرتے اور انگریزی اقتدار کے راستے میں سینہ سپر ہوجاتے۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک انگریز ہندوستان سے رخصت نہ ہوگئے۔

۵۔ ڈاکٹر ہنٹر کا مندرجہ ذیل بیان(۳۲) بھی قابل غور ہے ''سفر حج سے پہلے جو چیز سید صاحب کی نظر میں محض خواب و خیال تھی اب وہ ان کو حقیقی روشنی میں نظر آنے لگی جس میں انھوں نے اپنے آپ کو ہندوستان کے ہر ضلع میں اسلامی جھنڈا گاڑتے اور صلیب کو انگریزوں کی لاش کے نیچے دفن ہوتے دیکھا۔

۶۔ سکھوں کی حکومت تو پنجاب میں تھی۔ بنگال میں تو اسی نوے سال سے انگریزی حکومت چلی آتی تھی پھر کیا وجہ تھی کہ جیسے ہی سید صاحب نے علاقہ سرحد میں جہاد کا نعرہ بلند کیا سید صاحب کا مرید خاص تیتو میاں انگریزی حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کردیتا ہے'' ۱۸۳۰ میں جب مجاھدین سرحد نے پشاور پر قبضہ کر لیا تو تیتو میاں اس قدر بے دھڑک ہوگیا کہ اس نے اپنا نقاب اتار پھینکا اور کسانوں کی پرجوش بغاوت کا رھنما(۳۳) بن گیا۔

۷۔ کپتان کنگھم تاریخ سکھ میں لکھتا ہے ''سید احمد صاحب کے عمل سے ایسا معلوم ھوتا ہے کہ کافروں سے ان کی مراد صرف سکھ تھے۔ لیکن ان کے مقاصد صحیح طور پر نہیں سمجھے گئے وہ انگریزوں پر حملہ کرنے میں محتاط تھے۔ لیکن ایک وسیع اور آباد ملک پر ایک دور دراز ملک کا اقتدار ان کی مخالفت کا کافی سبب تھا۔''

---

(۳۲) ہنٹر ہمارے ہندوستانی مسلمان ص ۸۹

(۳۳) سید محمد میاں شاندار ماضی حصہ دوم ص [illegible]

ہوئے مولانا عبیداللہ سندھی(۳۳) کا یہ فقرہ بھی ہماری اس رائے کی تصدیق کرتا ہے ''ایسٹ انڈیا کمپنی ڈیڑھ سو برس سے سیاسی اقتدار حاصل کرتی رہی تھی ۔ مگر اب تک اس نے تجارتی لباس میں مستور رہنا ضروری سمجھ رکھا تھا۔ واقعہ بالاکوٹ سے دوسال بعد ۱۸۳۳ء میں یک لخت تجارت کا لبادہ اتار کر وہی حکومت کی مالک بن جاتی ہے ۔ چنانچہ اس کے بعد بہادر شاہ کا سکہ موقوف ہوکر کمپنی کا سکہ رائج ہو جاتا ہے ۔

دراصل سید صاحب کے جہاد کی یہ تاویل ایک عرصہ بعد اس لئے کی گئی کہ سید صاحب سے تعلق رکھنے والے انگریزی مظالم کا نشانہ بننے نہ پائیں چنانچہ تمام مروجہ تذکروں اور ان کے ماخذوں سے وہ حصے خارج کر دئے گئے جن سے انگریزوں کی مخالفت کا پتہ چلتا ہے۔ مولانا محمد جعفر تھانیسری (مصنف سوانح احمدی) سید صاحب کے مکتوبات (۳۵) نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں ''مکتوبات کے اس سلسلے میں مولانا اسمعیل کے بہت سے خطبے (تقریریں) روز مرہ کار روائی کی رپورٹیں نیز رؤسا اور خوانین کے بہت سے خطوط میں نے خارج کردئے ہیں۔ اس تمام مجموعے سے صرف ساٹھ مکتوبات لئے ہیں،، ایک اور جگہ فرماتے ہیں مختلف مولفوں کے تقریباً ۴ هزار صفحات میرے سامنے میز پر موجود ہیں اردو زبان کے بھبکے میں رکھ کر سب تازی اور شیرازی پھولوں کا عطر کھینچ لیا ہے۔،، اب اس بھبکے میں سے نکلے ہوئے خطوط اور بیانات سے برطانوی حکومت کی مخالفت کی بو کیسے آسکتی ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ کسی ایسے سینٹ کی آمیزش کردی جائے جس سے وفاداری کی مہک آتی ہو چنانچہ اعلام نامہ کا یہ فقرہ(۳۶) ''نہ بر سرکار انگریزی مخاصمت داریم۔ نہ ہیچ راہ تنازعت کہ از رعایائے او ہستیم و بہ حمایتش از

---

(۳۴) ایضاً ص ۲۸۶

(۳۵) ایضاً ص

(۳۶) جعفر تھانیسری سوانح احمدی ص ۳۲۴ بحوالہ شاہ اسمٰعیل شہید ص ۳۸۳

مظالم برپا ہیں۔ اس کا انداز باقی عبارت سے جدا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

ہماری اس رائے کی کہ ان عبارتوں میں تحریف کی گئی ہے تائید مہر صاحب نے بھی کی ہے۔ جہاں نصاریٰ کا لفظ تھا وہاں سکھ یا دراز مو رکھ دیا گیا ہے۔ اس تحریف کی دو ایک مثالیں ملاحظہ ہوں(۳۷)۔

سوانح احمدی :

۱۔ رنجیت سنگھ کی طرح ہمیں طاقت اور وسائل میسر نہیں مگر تم سے کس نے کہا کہ امام اسی قلیل طاقت سے لاہور پر چڑھائی کا ارادہ رکھتا ہے۔ ص ۹۰-۲۸۹

۲۔ میرا اصل مقصد پنجاب کے سکھوں کے خلاف جہاد قائم کرنا ہے افغانستان اور یاغستان کے ملکوں میں بیٹھے رہنا نہیں۔ ص ۲۳۸۔

۳۔ دراز مو کفار (سکھ) جو پنجاب پر مسلط ہیں وہ بڑے کار آزمودہ چالاک اور دغاباز ہیں۔ ص ۲۶۱۔

۴۔ بدنہاد سکھ اور بدبخت مشرکین نے دریائے سندھ کے سواحل سے دارالحکومت دھلی تک ہندوستان کے مغربی حصوں پر تسلط جما رکھا ہے۔ ص ۲۵۷۔

نسخہ مخطوطہ پٹنہ یونیورسٹی(۳۸) :

۱۔ رنجیت سنگھ اور کمپنی جیسی طاقت اور وسائل ہمیں میسر نہیں مگر تم سے کس نے کہا کہ امام اس قلیل طاقت سے لاہور اور کلکتہ پر چڑھائی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ص ۹۹۔

۲۔ میرا اصل مقصد جہاد قائم کرنا اور جنگ کو ہندوستان میں جاری

---

(۳۷) مہر سید احمد شہید حصہ اول ص ۲۰۰

(۳۸) قیام الدین احمد ترجمہ محمد مسلم عظیم آبادی، ہندوستان میں وہابی تحریک [illegible]

پر کھنا ہے اور سرزمین خراسان میں بیٹھے رہنا نہیں ہے ص ۱۲۔

۳۔ عیسائی کفار جنہوں نے ہندوستان پر قبضہ کر رکھا ہے بڑے عیار اور دغاباز ہیں۔

۴۔ بدنہاد عیسائیوں اور بد بخت مشرکین نے ہندوستان کے بہت سے حصوں پر دریائے سندھ کے ساحل سے سمندر کے سواحل تک جو چھ مہینوں کی مسافت ہے تسلط جما رکھا ہے ص ۳۹۔

اس تحریک سے انگریزوں کا جو رویہ رہا ہے وہ ڈپلومیسی اور شاطرانہ تدبر کی بہترین مثال ہے۔ جب تک اس تحریک کا تعلق انگریزی مقبوضات سے صرف اتنا رہا کہ رنگروٹ بھرتی کئے جائیں اور سرمایہ فراہم کیا جائے تو انگریز حکام نے اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالی بلکہ بعض انگریزوں نے اس کی حمایت کی۔ سید صاحب کے قافلہ کی دعوت کرنے والوں میں اور لوگوں کے ساتھ ایک انگریز کا بھی نام آتا ہے جس نے پورے قافلے کے لئے دعوت کا انتظام کیا۔ اس کے علاوہ کلکتہ میں شاہ اسماعیل کے وعظ میں جہاں ہندو مسلمان کا اجتماع ہوتا وہاں انگریز اور ان کی میمیں بھی شریک ہوتی تھیں۔

سر سید احمد خان نے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان شکوک کو رفع کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا (۳۹) ہے "ہزاروں مسلح مسلمان اور بے شمار سامان جنگ کا ذخیرہ سکھوں پر جہاد کے لئے جمع ہوگیا تو صاحب کمشنر نے گورنمنٹ کو اطلاع دی۔ گورنمنٹ نے صاف لکھا کہ تم کو دست اندازی نہ کرنی چاہئے، دھلی کے ایک مہاجن نے جہادیوں کا روپیہ غبن کیا تو ولیم فریزر کمشنر دھلی نے ڈگری دی جو وصول ہو کر سرحد بھیجی گئی۔"

---

(۳۹) سید طفیل احمد مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۹۹

اب سوال یہ ہے کہ انگریزوں نے یہ رویہ کیوں اختیار کیا۔ اس کا جواب ڈاکٹر ہنٹر کے الفاظ(۳۰) میں سنئیے، ۱۸۲۲ء سید صاحب کی تبلیغ کی طرف انگریز حکام نے کوئی توجہ نہ کی انہوں نے اپنے جاں نثار مریدوں کی همراهی میں همارے صوبہ‌جات کا دورہ کیا اور هزاروں کی تعداد میں لوگوں کو مرید بنایا اور باقاعدہ ملکی حکومت قائم کردی ۔ اس اثنا میں همارے افسر جو اپنے ارد گرد کی بہت بڑی تحریک سے بے خبر ہوکر صرف لگان جمع کرتے انصاف کے لئے عدالتیں قائم کرتے اور فوجوں کو پریڈ کراتے رہے۔ ۱۸۳۱ء میں اپنی اس بے خبری سے بری طرح جھنجوڑے گئے،، مگر ایسا نہیں انگریزوں کا یہ رویہ غفلت کی بنا پر نہیں تھا بلکہ یہ ایک سوچی سمجھی پالیسی تھی، بقول مصنف روشن مستقبل(۳۱) اس میں شک نہیں کہ اگر سرکار اس وقت سید صاحب کے خلاف ہوتی تو هندوستان سے سید صاحب کو کچھ بھی مدد نہ پہنچتی،، مگر سرکار انگریز اس وقت دل سے چاھتی تھی کہ سکھوں کا زور کم ہو،، اس کے علاوہ انگریزوں کا یہ بھی خیال(۳۲) تھا کہ اس طرح :

۱ ۔ ایک مخالف عنصر (مسلمان) انگریزی مقبوضات سے خارج ہورہا تھا۔

۲ ۔ یہ بھی ممکن تھا کہ میر جعفر اور میر صادق پیدا کردئیے جائیں جو اس تحریک کو مفلوج کردیں ۔

۳ ۔ یہ بھی ممکن تھا کہ زمان شاہ کی طرح سید صاحب کی طاقت اندرونی بغاوت سے ختم کردی جائے۔

۴ ۔ انگریزی حکومت تک پہنچنے میں سکھوں کا علاقہ حائل تھا جس طرح روھیلوں کو شجاع الدولہ کے ذریعے سلطان ٹیپو کو مرھٹوں کے ذریعے

(۳۰) هنٹر همارے هندوستانی مسلمان ص ۶۳
(۳۱) سید طفیل احمد منگلوری۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل ص ۹۹
(۳۲) سید محمد میاں۔ علمائے هند کا شاندار ماضی ص ۲۳۳

شکست دی اس طرح اس طاقت کو بھی سکھوں کے ہاتھوں ختم کرنا مقصود تھا۔

• لہذا ان امکانات کی موجودگی میں یہ ناعاقبت اندیشی نہیں بلکہ عین تدبر تھا کہ اپنی مقبوضات میں اس تحریک کی طرف قطعاً التفات نہ کیا جائے۔ تاکہ رواداری اور عالی حوصلگی کی نمائش ہوجائے۔ ملک میں بدامنی بھی نہ پھیلے اور کوئی طاقت خرچ کئے بغیر دشمن کا خاتمہ ہوجائے اور پھر "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" تو انگریزوں کا پرانا حربہ ہے لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچنے میں حق بجانب ہیں کہ سکھوں کے ساتھ جو تصادم ہوا وہ محض ہنگامی حالات کا تقاضا تھا۔ تحریک کا اصلی مد مقابل انگریز تھا اور سید صاحب کی اس جدو جہد کا منشا صرف یہ تھا کہ وطن عزیز کو انگریزی اقتدار کے شکنجہ سے نجات دلائی جائے۔

امور عالم اسلام

محمود احمد غازی

فرانس : عظیم اسلامی مفکر جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے پیرس میں ایک گرجا کی عمارت صرف کثیر سے خریدی ہے۔ اس عمارت میں ڈاکٹر صاحب ایک مسجد اور ایک اسلامی علمی ادارہ قائم کریں گے، جہاں نو مسلم فرانسیسیوں کو اسلام کی تعلیم دی جائے گی اور ان کو آئندہ تبلیغ کے لئے تیار کیا جائے گا۔ توقع ہے کہ یہ ادارہ مسلمانان یورپ اور خصوصاً مسلمانان فرانس کے لئے ایک عظیم علمی، ثقافتی اور تربیتی مرکز کا کام دے گا۔ اللہ تعالیٰ اس نیک اور عظیم خدمت میں ڈاکٹر صاحب کو بیش از بیش کامیابی عطا فرمائے اور ان کے اس کام کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے۔ آمین ۔

کویت : وزارت اوقاف نے افریقہ میں تبلیغ اسلام اور دینی تعلیم و تربیت کی ایک وسیع اور ہمہ گیر اسکیم مرتب کی ہے، گذشتہ دنوں کویت کابینہ نے اس پوری اسکیم کا جائزہ لیا اور اس کے بہت سے حصوں کی منظوری دی، بقیہ حصوں پر آئندہ غور ہوگا۔ ہمیں امید ہے کہ دوسری اسلامی حکومتیں بھی اس عمدہ مثال کی پیروی کریں گی۔

جاپان : گذشتہ جمادی الثانی (مطابق جولائی) کے دوران یہاں کی تمام مسلم تنظیموں کا ایک اہم اجتماع ٹوکیو میں منعقد ہوا جس میں دوسری تنظیموں کے علاوہ جاپان کی پاکستان سوسائٹی نے بھی شرکت کی۔ یہ اجتماع مکہ مکرمہ میں گذشتہ ربیع الانور میں رابطہ عالم اسلامی کی دعوت پر منعقد ہونے والی اسلامی تنظیموں کی منظورہ قرار دادوں اور سفارشات کی صدائے بازگشت

تھا۔ اس اجتماع میں جاپان کے اسلامی مرکز کی ہیئت ترکیبی پر غور کیا گیا اور اس کا نظم و نسق چلانے کے لئے ایک مجلس قائم کی گئی جس میں پاکستان کے جناب حسین خان بھی شامل ہیں۔ جاپان کے پروفیسر حاجی عبدالکریم سائیتو کو اسلامی مرکز جاپان کا معتمد عمومی، سعودی عرب کے ڈاکٹر صالح سامرائی کو معاون معتمد عمومی اور سوڈان کے جناب موسیٰ محمد عمر کو خازن منتخب کیا گیا۔

سوڈان: یہاں ایک اسلامی بنک کے قیام کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ یہ بینک امسال ستمبر سے کام شروع کردے گا۔ بنک میں کام کرنے کے لئے مناسب عملہ اور ماہرین کی فراہمی اور انتخاب کا کام جاری ہے۔ یہ انتخاب ایک خصوصی کمیٹی کر رہی ہے جس میں جدہ کے بین الاقوامی اسلامی بنک کا ایک نمائندہ بھی شامل ہے۔

بلجیم: بلجیم کی حکومت نے اسلام کو سرکاری طور پر تسلیم شدہ مذاہب میں شامل کرلیا ہے۔ اس سے قبل فن لینڈ کی حکومت بھی ایسا اقدام کر چکی ہے۔ بلجیم کی اسلامی کمیونٹی کے سربراہ نے حکومت بلجیم کے اس اقدام کو سراہا ہے اور بتایا ہے کہ اب اسلامی ثقافتی تنظیموں اور مراکز کو بھی حکومت کی طرف سے مالی امداد ملا کرے گی اور ائمہ مساجد بھی سرکاری خزانہ سے تنخواہ پایا کریں گے۔

ملائشیا: یہاں بھی بالآخر تمام طبی تنظیموں، اداروں اور مراکز کے لشان کے طور پر صلیب احمر (ریڈ کراس) کی جگہ ہلال احمر کو اختیار کرلیا گیا ہے۔ ہم اس اقدام پر حکومت ملائشیا کو مبارکباد دیتے ہیں۔

نائیجیریا: عبادان کے ایک مخیر تاجر جناب الحاج بللو نے اپنی جیب خاص سے تقریباً ۵ لاکھ روپیہ کی خطیر رقم صرف کرکے ایک اسلامی مدرسہ تعمیر کرایا ہے،

جہاں مسلمان بچوں کو عربی اور اسلامیات کی تعلیم دی جائیگی۔ نائجیریا کے بعض عیسائی لوگوں نے بھی اپنے بچوں کو اسلام قبول کرا کے اس مدرسہ میں داخل کرایا ہے، خدا کرے یہ مدرسہ دن دونی رات چوگنی ترقی کرے۔

کنیڈا: یہاں کی تمام اسلامی تنظیموں کا ایک اہم اجتماع شہر ٹورونٹو میں منعقد ہوا۔ اس اجتماع میں گذشتہ ربیع الانور میں رابطۂ عالم اسلامی کی دعوت پر مکہ مکرمہ میں منعقد ہونے والی اسلامی تنظیموں کی منظورہ قرار دادوں اور فیصلوں پر غور کیا گیا اور ان پر عمل درآمد کے لئے مناسب اقدامات تجویز کئے گئے۔

تعارف و تبصرہ

اساسیات اسلام

مصنف : مولانا محمد حنیف ندوی

ضخامت : ۲۸۴ صفحات

قیمت : دس روپے پچاس پیسے

شائع کردہ : ادارہ ثقافت اسلامیہ ۔ لاہور

'اساسیات اسلام، ملک کے معروف صاحب قلم اور عالم مولانا محمد حنیف ندوی کی تازہ تصنیف ہے جس میں فرد اور معاشرے کے فکری اور تہذیبی مسائل کا تجزیہ اور ان کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے۔ زیر نظر تصنیف مولانا موصوف کی طباعی، ذہانت ، وسعت مطالعہ اور گہرے غور و فکر کی غماز ہے۔ انھوں نے عصر حاضر کے مسائل کو معروضی انداز سے سمجھنے اور سمجھانے کی پرخلوص اور سنجیدہ کوشش ایک خوش فکر عالم دین کی حیثیت سے کی ہے۔

عصر جدید، سائنس اور ٹیکنالوجی کی محیرالعقول ایجادات، تسخیر خلاء علم وتحقیق کی وسعتوں اور ذہن انسانی کی فتح مندیوں کا عہد ہے۔ اس عہد میں بے پناہ الجھے ہوئے اور پیچیدہ مسائل بھی عالم انسانیت کے لئے پیدا ہوگئے ہیں۔ سیاسی، اقتصادی اور سماجی مسائل کا ایک وسیع سلسلہ ہے۔ کچھ قومیں بے پناہ دولت و طاقت حاصل کر کے بے جا پندار کی خوگر ہو گئی ہیں، ان کے پاس مہلک ہتھیار، پیچیدہ سیاست اور خطرناک استعماری عزائم ہیں، اور بہت سی قومیں احساس کمتری، خوف و ہراس، ذلت و پسماندگی اور تقلید و بے چارگی کی قابل رحم حالت میں مبتلا ہیں، اس پس منظر میں

جدید مسائل کو ایک مسلمان، اسلام کے نقطۂ نظر سے سمجھنا چاھتا ہے اور اپنے لئے ایک لائق عمل حل متعین کرنا چاھتا ہے۔ مولانا ندوی کی یہ کتاب انھی سوالوں کے جواب کی کوشش ہے۔

سائنس اور علوم و فنون کی جدید ترقیات کا مرکز مغربی ممالک ھیں، اس باب میں باقی دنیا بھر نوع ان کی خوشہ چین ہے۔ بدقسمتی سے یورپ میں علوم کی نشأۃ ثانیہ کے علمبرداروں کو عیسائی پادریوں اور ان کی ھم نوا حکومتوں نے اپنے خوفناک جور و ستم اور عقوبت و تعذیب کا ھدف بنایا، اور عیسائی پادری جو اپنے توھمات اور مزعومات کو عین مذھب خیال کئے بیٹھے تھے، جدید علوم اور تحقیقات کو اپنی خرافات کے مطابق نہ پاکر سرے سے علم و سائنس ھی کے دشمن بن گئے اور ایک انتہائی غلط، نامعقول اور بے محل جنگ چھیڑ دی۔ بالآخر علم کو توھم پرستی، جہالت اور ڈھکوسلے پر فتح حاصل ھوئی اور یورپ میں علم و سائنس نے صنعتی انقلاب پیدا کر کے ایک نئی دنیا بنا ڈالی۔ یورپ میں کلیسا اور علم و تحقیق کے تصادم نے ذھنوں میں یہ غلط بات بٹھادی کہ مذھب ھر حال میں علم و تحقیق اور سائنس و ایجاد کا دشمن ہے۔ اس غلط خیال کا پروپیگنڈا کچھ اس زور شور سے ھوا کہ آج بے شمار لوگ بغیر سوچے سمجھے یہ خیال کرنے لگے ھیں کہ مذھب ترقی اور علم و ایجاد کا دشمن ہے اور کوئی قوم یورپی اقوام کی طرح مذھب کو کلیۃً عملی زندگی سے خارج کئے بغیر ترقی کر ھی نہیں سکتی۔ دنیائے اسلام کی بدنصیبی اور بدقسمتی کہ وہ مغربی سامراج کی صدیوں کی غلامی، اپنے نامعقول سماجی ڈھانچے، غلط اور ابتر سیاسی نظام اور بے روح و غیر فعال دینی و سیاسی قیادت اور صحیح و صحت مند تعلیم کے فقدان کے باعث ھنوز پسماندہ اور زوال آمادہ ہے۔ چنانچہ ھمارے یہاں بھی دو انداز فکر وجود میں آگئے۔ ایک مغربی تعلیم یافتہ طبقہ جس نے جدید تعلیم کے منفی اثرات کے نتیجے میں یہ سمجھنا شروع کردیا کہ ھماری موجودہ پسماندگی اس وقت تک ختم نہ

ہوگی جب تک کہ ہم فکر و عمل میں مغرب کی مکمل تقلید نہ کریں اور دین کو عملی زندگی سے کلیۃً خارج نہ کردیں - یہ گروہ خود کو جدید بنانے کے شوق میں سرے سے دین اور اس کی مسلمہ اقدار کا ہی قلع قمع کرنے پر تل گیا۔ دوسرا طبقہ جو روایتی دیندار بھی تھا اس تصور کا حامی بن گیا کہ ہر جدید چیز خلاف دین ہے اور اس پر وقت صرف کرنا ایک بے فیض اور غیر ضروری مشغلہ۔ جدید علوم و افکار اور سائنس و ٹیکنالوجی کے بغیر بھی صدیوں پرانی فقہ اور تصوف کے زاویہ خمول میں زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔ ایک گروہ اپنے ظاہر و باطن میں مغرب زدہ بننے پر اس حد تک آمادہ کہ اسے کفر و الحاد اور حرام و ناجائز سے بھی گریز نہ ہو۔ دوسرا مغرب کی ہر شے سے بیزار و متنفر اور زندگیوں کو صدیوں پیچھے لے جانے پر مصر۔ غرض دونوں کے ہاتھوں مسلم معاشرے کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ خدا کا شکر ہے کہ عصر جدید میں احیائے اسلام کی جو متعدد چھوٹی بڑی تحریکیں اٹھیں، کچھ عالم، دانشور اور مصلح اٹھے اور انھوں نے صدیوں کے جمود پر ضرب لگائی اور مسلمانوں کو ذہن نشین کرایا کہ اسلام دین فطرت ہے اور کوئی دین فطرت علم و سائنس یا فکر و ایجاد کے باب میں معاندانہ رویہ اختیار کر ہی نہیں سکتا۔

دنیائے اسلام کے زوال کا سبب اسلام نہیں، اسلام سے انحراف ہے۔ دین کی اساسی اقدار اور اس کے عقائد زندہ و تابندہ ہیں، اس کی تعلیمات، اس کے افکار آج بھی حسن کردار اور حسن عمل کے اس دلآویز سانچے میں انسانی معاشرے کو ڈھال سکتے ہیں جو عدل و حریت، اخوت و مساوات، لطف و کرم، خدمت و عمل، احسان و ایثار کو مخلصانہ طور پر اختیار کرنے کے نتیجے میں لازماً پیدا ہوتا ہے۔ اسلام علم و فن اور سائنس و ایجاد کی تازہ کاریوں کی سب سے بڑھ کر حوصلہ افزائی کرتا اور انھیں فلاح انسانیت اور عالم گیر انسانی برادری کی خدمت کے لیے وقف کر دینے کی ترغیب دیتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی کی زیر نظر کتاب اسی نقطہ نظر کو پیش کرتی ہے

انھوں نے نہایت ژرف نگاہی کے ساتھ عصر جدید کے مسائل پر روشنی ڈالی ہے افراط و تفریط دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے نہایت معتدل، غیر جذباتی مگر موثر اور حکیمانہ انداز میں اسلام کی اساسیات کو ذہن نشین کرانے کی سعی کی ہے، ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جدید سائنس، جدید علوم، ایجادات، جمہوری اور سماجی ادارے جن سے یہ عہد عبارت ہے، انھیں اصلاح و ترمیم یا ان کے مقصد و منہاج میں گونہ تبدیلی پیدا کرکے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ البتہ ان ثقافتی مظاہر کو ہم اختیار نہیں کرسکتے جو نفس پرستی اور ہوسناکی کی پیداوار ہیں مثلاً رقص، مجسمہ سازی اور موسیقی وغیرہ۔ ابلاغ کے ذرائع صحافت، ریڈیو، ٹیلیویژن جیسے غلط مقاصد کے لئے استعمال کیا جارہا ہے، مسلم معاشرہ انھیں صحت مند رجحانات اور اصلاحی و تعمیری مقاصد کے لئے استعمال کر سکتا ہے، مولانا کے نزدیک موجودہ حالات میں جمہوریت ایک لائق ترجیح طرز حکومت ہے اور اسے مسلم ممالک میں اختیار کیا جانا چاہئے۔ عورتوں کو عملی زندگی میں حصہ لینے کے مناسب مواقع ملنے چاہئیں اور مملکت کے جملہ افراد کی معاشی ضرورتیں وقار اور عزت کے ساتھ پوری ہونی چاہئیں اور ظلم و استحصال کی ہر صورت کا خاتمہ ہونا چاہئے۔ کتاب نہایت عمدہ اسلوب میں لکھی گئی ہے۔ تعمیر فرد کی بحث ہو یا حیات و کائنات کے قدیم و جدید تصورات پر اظہار خیال، فلسفہ وجودیت کا تذکرہ ہو یا حیات بعدالممات پر عقلی گفتگو۔ نظریہ توحید کی آفاقیت اور ہمہ گیری اور توحید کے حیات آفرین تصور کا بیان ہو یا نماز اور اسلامی ذوق عبادت کی نفسیاتی اہمیت کا اظہار (جو عام سطح سے بالکل بلند ہوکر کی گئی ہے) یا اسلام کے تصور ثقافت اور اس ضمن میں جملہ فنون جمیلہ کے خوب یا ناخوب پر خامہ فرسائی ہو۔ اسلام کے سیاسی نظام کی تشریح ہو یا اقتصادیات میں اسلام کے موقف کی توضیح ہو۔ اسلام کے نظریہ اخلاق پر روشنی ڈالی گئی ہو یا دوسرے حکماء و فلاسفہ کے اخلاقی تصورات پر اظہار خیال ہو۔ مصنف نے دلآویز گفتگو کی ہے۔ مختلف

وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں اور بعض بظاہر متضاد و متصادم خیالات میں مطابقت کی صورت پیدا کی ہے۔

ضروری نہیں کہ مصنف کی ہر رائے سے اتفاق ہی کیا جائے اور جو کچھ انھوں نے لکھ دیا ہے اس پر بحث و نظر کی گنجائش نہ ہو۔ مصنف کی یہ رائے کہ اشتراکیت کی اقتصادی روح کو اسلامی سانچے میں ڈھالا جاسکتا ہے یا آیندہ چل کر اشتراکیت اور دین میں اتحاد ابھر کر رہے گا (ص ۲۰۷) قطعاً محل نظر ہے۔ بایں ہمہ کتاب عقلیت، منطقی انداز فکر اور روشن خیالی پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے اور ہمارے تعلیم یافتہ طبقے کو دعوت مطالعہ دیتی ہے۔ جدید تعلیم یافتہ افراد کو یہ کتاب اسلام کی اساسیات اور اس کے بنیادی فلسفہ سے روشناس کرائے گی اور عربی درسگاہوں کے طلبہ کو جدید افکار و مسائل پر غور و فکر کی استعداد بخشے گی اور وہ عصر حاضر کے پر پیچ مسائل پر حقیقت پسندانہ بالغ نظری سے سوچنے کے قابل ہو سکیں گے۔

(الیس احمد اعظمی)

اخبار و افکار

وقائع نگار

۲ - اگست ۱۹۷۴ء : مدینہ منورہ میں مقیم پاکستانی بزرگ پیر سید منظور حسین شاہ جو آج کل پاکستان تشریف لائے ہوئے ہیں گذشتہ دلوں ادارہ میں تشریف لائے اور یہاں کے علماء و محققین سے ملاقات کی۔ بعد ازاں موصوف نے کتب خانہ اور پریس دیکھا اور نہایت مسرت کا اظہار کیا۔ ۲ اگست جمعہ کو ادارہ نے پیر صاحب کے اعزاز میں ایک دعوت ظہرانہ کا اہتمام کیا جس میں ادارہ کے سبھی ارکان شریک ہوئے۔ یہ نہایت دلچسپ اجتماع رہا۔ کھانے کے بعد ادارے کے علماء اور محترم مہمان کے درمیان تصوف، روحانیت اور طریقت و شریعت کے باہمی ربط پر بہت ہی دلچسپ، معلومات افزا اور خاصی طویل گفتگو رہی۔

— — — —

۲۶ - اگست ۱۹۷۴ء : ادارۂ تحقیقات اسلامی کے بورڈ آف گورنرز کے چیرمین جناب عبدالحفیظ پیرزادہ کے والد محترم اور تحریک پاکستان کے ممتاز قائد جناب پیرزادہ عبدالستار مرحوم کو ایصال ثواب کے لئے ارکان ادارہ کا ایک اجتماع کانفرنس ہال میں منعقد ہوا۔ اس اجتماع میں بورڈ آف گورنرز کے بعض ارکان نے بھی شرکت کی۔ اجتماع میں مرحوم کے لئے دعائے مغفرت کے علاوہ ایک تعزیتی قرارداد بھی منظور کی گئی۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	-	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

اکتوبر ۱۹۷۴ء

ماهنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | رمضان المبارک ۱۳۹۴ھ ◆ اکتوبر ۱۹۷۴ء | شمارہ - ۴

مشمولات

تعارف

ـ اس شمارہ کے شرکاء ـ

۱ ـ سید فضل احمد شمسی : فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

۲ ـ ڈاکٹر احمد حسن : ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

۳ ـ لفٹننٹ کمانڈر سلیم الحق صدیقی : پی آئی بی کالونی ـ کراچی

۴ ـ محمود احمد غازی : فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

۵ ـ مولانا سید عبد القدوس ہاشمی : مہتمم کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

یہ رسالہ جس وقت آپ کے ہاتھوں میں پہنچے گا اس وقت رمضان شریف کے مبارک مہینے کا تقریباً بیچ کا زمانہ ہوگا اور آپ آدھے سے زیادہ روزے انشاءاللہ رکھ چکے ہوں گے۔ ہم آپ کو اس مبارک مہینے کے پانے پر دلی مبارک باد پیش کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی آپ کو اور آپ کی ساری قوم کو رمضان شریف کی رحمتوں اور برکات سے حصہ وافر عطا فرمائے۔

روزے قرآن مجید کی شہادت اور تاریخ نوع انسانی کی تائید سے ایک ایسی عبادت نظر آتی ہے جو دنیا کی ہر قوم میں موجود ہے اور شاید ہر مذہب میں اس کا حکم دیا گیا تھا۔ قرآن مجید میں خدائے بزرگ و برتر فرماتا ہے روزہ تم پر ویسے ہی فرض کیا گیا جیسے تم سے پہلے والوں پر فرض کیا گیا تھا۔ اور خدا سے زیادہ سچا کون ہو سکتا ہے۔ تاریخ اگر اس کی تائید کرے تو یہ تاریخ کی خوش‌نصیبی ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ یہ خوش نصیبی تاریخ کو حاصل ہے۔ دنیا میں کوئی ایسا مذہب نہیں سوائے مذہب گمراہی کے جس میں روزہ فرض نہ ہو حتی کہ سناتن دھرم بت پرستوں کے یہاں بھی روزہ فرض ہے۔ یہودیوں، نصرانیوں شنتو، تاؤ، سب کے ہاں روزہ فرض ہے۔

روزے کا فائدہ خدا نے یہ بتایا ہے کہ روزہ رکھنے سے آدمی میں تقوی کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ اور تقوی اس ذہنی کیفیت ہی کا تو نام ہے جس کے ماتحت بندہ اپنے ہر عمل اور حرکت سے پہلے یہ سوچ لیتا ہے کہ کہیں ہمارا یہ عمل یا ہماری یہ حرکت خدا کی خوشنودی کے خلاف تو نہیں ہے۔ جب یہ کیفیت کسی ذہن انسانی میں پیدا ہوتی ہے تو اسے تقوی کہا جاتا ہے۔

اب ذرا سوچئے جو شخص پیاس میں پانی پینے سے اس لئے رک جاتا ہے کہ اس وقت پانی پینا خدا کی مرضی کے خلاف ہے اگرچہ اس کی مشیت کے خلاف نہیں لیکن اس عمل سے وہ راضی اور خوش نہیں ہوگا۔ بھلا ایسے شخص کا مقام کیا ہوگا۔ یہی حال دوسرے مشتبہات شرعیہ سے ہوتا ہے جو روزے میں جائز نہیں ۔ کیا اس سے زیادہ بہتر مشق تقوی پیدا کرنے کی ہو سکتی ہے۔

اب اگر رمضان کے روزے رکھنے کے بعد ہم میں حق پر استقامت کی قوت اور تقویٰ کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی تو اللہ کو کیا غرض ہے نہ ہمیں کھانے پینے سے روکے اور خوش بھی ہو۔

اس کے علاوہ رمضان کی ایک اور خصوصیت ہے اور وہ یہ کہ نزول قرآن کی ابتداء رمضان شریف میں ہوئی تھی اور ہم ہر سال اس بے مثال رحمت کے عطا ہونے کی سالگرہ مناتے ہیں اور روزے رکھ کر خالق کائنات سے یہ عہد تازہ کرتے ہیں کہ قرآنی ہدایات پر عمل کرنے کے لئے ہم اپنی ہر خواہش کو قربان کرنے کے لئے تیار ہیں چاہے وہ کھانے پینے کی فطری خواہش ہی کیوں نہ ہو، ہم قرآن کو قبول کرتے ہیں اور اس پر عمل کرنے کا عہد کرتے ہیں اور اس کے لئے اپنی ہر خواہش کو چھوڑنے کے لئے تیار ہیں ۔

کیا ہے تونے متاع غرور کا سودا
نہ سود ہے نہ زیاں لا الہ الا اللہ

---

۷ ستمبر ۱۹۷۴ء کا دن پاکستان بلکہ دنیائے اسلام کی تاریخ میں ایک یادگار دن قرار پائے گا۔ گذشتہ ۹۰ سال سے جو مسئلہ ملت کے لئے لاینحل بنا ہوا تھا اسے بالآخر پاکستان کی قومی اسمبلی نے حل کردیا۔ پیغمبر اسلام حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آخری نبی اور رسول نہ ماننے والے کو اسلام سے خارج قرار دے دیا گیا۔ اس مسئلے کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا

چکا ہے کہ اب مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ ہمارا مقصد تاریخ کے اس فیصلے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے۔ اور ان تمام لوگوں کے لیے جزائے خیر کی دعا کرنی ہے جنہوں نے کسی درجے اور کسی حیثیت میں بھی اس سلسلے میں کچھ کیا۔

قوم کو اسلامی دستور دینے کے بعد موجودہ قیادت کا یہ دوسرا عظیم کارنامہ ہے جو اس کی اسلام دوستی کا ثبوت ہے اور جس کے لئے وہ مبارک باد کی مستحق ہے۔ ہم وزیر اعظم پاکستان جناب ذوالفقار علی بھٹو کی اسلام پسندی، جمہوریت نوازی، جرأت مندی، فہم و فراست اور حسن تدبر کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں جن کی توجہ سے یہ دیرینہ مسئلہ عامۃ المسلمین کی خواہش کے مطابق ہمیشہ کے لئے حل ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ ہماری قیادت کو اسلام کی سر بلندی کے لئے کام کرنے کی مزید توفیق عطا فرمائے۔

امام ابن تیمیہ
صاحب السیف و القلم

سید فضل احمد شمسی

علامہ شبلی رقمطراز ہیں:

"اسلام میں سینکڑوں، ہزاروں، بلکہ لاکھوں علماء، فضلاء، مجتہدین، ائمہ فن، مدبرین ملک گزرے ہیں۔ لیکن مجدد یعنی رفارمر بہت کم پیدا ہوئے۔ ایک حدیث ہے کہ ''ہر صدی میں ایک مجدد پیدا ہوگا''۔ اگر یہ مشتبہ حدیث مان لی جائے تو آج تک کم از کم تیرہ مجدد پیدا ہونے چاہئیں، لیکن اس حدیث کے صادق آنے کے لئے جن لوگوں کو مجدد دین کا لقب دیا گیا ان میں سے اکثر معمولی درجہ کے لوگ ہیں، یہاں تک کہ علامہ سیوطی بھی اس منصب کے امیدوار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے مجدد کے رتبہ کا اندازہ نہیں کیا۔

مجدد یا رفارمر کے لئے تین شرطیں ضروری ہیں:-

۱۔ مذہب یا علم یا سیاست میں کوئی مفید انقلاب پیدا کردے۔

۲۔ جو خیال اس کے دل میں آیا ہو کسی کی تقلید سے نہ آیا ہو، بلکہ اجتہاد ہو۔

۳۔ جسمانی مصیبتیں اٹھائی ہوں، جان پر کھیلا ہو، سر فروشی کی ہو۔

یہ شرائط قدماء میں بھی کم پائے جاتے ہیں اور ہمارے زمانے میں تو رفارمر ہونے کے لئے صرف یورپ کی تقلید کافی ہے۔

تیسری شرط اگر ضروری قرار نہ دی جائے تو امام ابو حنیفہ، امام غزالی، امام رازی، شاہ ولی اللہ صاحب اس دائرہ میں آسکتے ہیں۔ لیکن جو شخص

وقارمن کا اصلی مصداق ہو سکتا ہے وہ علامہ ابن تیمیہ ہے ۔ ہم اس بات سے واقف ہیں کہ بہت سے امور میں امام غزالی وغیرہ کو ابن تیمیہ پر تر جیح ہے لیکن وہ امور مجددیت کے دائرے سے باہر ہیں ۔ مجددیت کی اصلی خصوصیتیں جس قدر علامہ کی ذات میں پائی جاتی ہیں اس کی نظیر بہت کم مل سکتی ہے ۔،

علامہ شبلی نے قدرے غلو سے کام لیا ہے ۔ لیکن انھوں نے جو خصوصیات ایک مجدد کے لئے لازمی قرار دی ہیں بلاشبہ وہ امام صاحب کے یہاں پائی جاتی ہیں ۔ آپ نے مذھبی اور علمی انقلاب بپا کیا، جو کچھ کہا اور لکھا اپنے طور پر اور اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کہا اور لکھا، اور اپنی ساری عمر قید خانے کی کال کوٹھری ، جہاد فی سبیل‌اللہ میں میدان جنگ، اور مسجد کے منبر سے وعظ و تلقین میں گذار دی ۔ امام ابن تیمیہ کی شخصیت دنیائے اسلام کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے ۔ حیرانی کی بات ہے کہ ایک ھی شخص کبھی شمشیر بکف دشمنوں کی صف میں مصروف قتال نظر آتا ہے، کبھی کسی آیت ربانی کی تفسیر میں ایسے ایسے نکتے بیان کر رہا ہے جو سامعین کو انگشت بدنداں کئے دیتے ہیں ، کبھی شاہ قبرص سے مسلمان قیدیوں کو چھڑوانے کے لئے ایسا مکتوب ارسال کر رہا ہے جو مسلم ۔ عیسائی تعلقات کے ایک تاریخی خاکہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے ، کبھی امام لغت سیبویہ کی اس کتاب میں جسے عرب ''الکتاب،، گردانتے ہیں ۸۰ غلطیوں کی نشاندھی کر تا ہے ، کبھی قضاۃ کو منشائے ارباب حل و عقد کی خلاف‌ورزی اور غلط فیصلہ کرنے کے درمیان انتخاب سے بچانے کے لئے اپنے آپ کو قید خانے میں‌پھینکے جانے کے لئے پیش کر دیتا ہے، اور کبھی فلسفہ یونان و منطق ارسطو کی دھجیاں بکھیرتا نظر آتا ہے ۔

حران دنیائے عرب کا ایک مشہور مقام ہے ۔ یہ اس خطہ میں جسے عرب

جغرافیہ نویس ” الجزیرۃ ،، کہتے ہیں رھا (یعنی Edessa) اور راس العین کے درمیان واقع ہے۔ طول البلد تقریباً ۳۹ درجہ مشرق اور عرض البلد تقریباً ۳۷ درجہ شمال ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طوفان نوح کے بعد سب سے پہلا شہر جو زمین پر آباد کیا گیا وہ حران ہے۔

زمانہ قدیم میں یہاں صابیوں کا مسکن تھا۔ صابی خدا کی ہستی کے قائل تھے لیکن خدا اور مخلوق کے درمیان کواکب و افلاک کو وسیلہ بناتے تھے اور ان کو اپنا پالنہار جانتے تھے اور خیال کرتے تھے کہ دنیا کا سارا نظام انہی کے سہارے قائم ہے۔ المسعودی، صاحب مروج الذھب، کا بیان ہے کہ ان کے زمانہ میں باب الرقہ کے قریب صابیوں کا ایک ھیکل تھا جسے سیدنا ابراھیم علیہ السلام کے والد آزر نے بنایا تھا۔ ۱۷ھ میں حضرت سعد ابن وقاص کی سرکردگی میں یہ شہر فتح ہوا اور اس وقت سے اب تک دنیائے اسلام کا ایک مرکز ہے۔ یہی وہ شہر ہے جسے تقی الدین ابو العباس احمد ابن شہاب الدین عبدالحلیم ابن مجدالدین ابو البرکات عبدالسلام ابن عبداللہ معروف بہ امام ابن تیمیہ کی جائے پیدائش ہونے کا فخر حاصل ہوا۔

خاندان:

امام ابن تیمیہ سے قبل ان کے کئی بزرگ اسی عرف سے مشہور ہوئے ہیں۔ آپ کے دادا کے دادا ابو القاسم الخضر ابن محمد پہلے بزرگ ہیں جو ابن تیمیہ کہلائے۔ ان کے متعلق تذکروں میں آیا ہے کہ وہ بہت بڑے زاھد و عابد تھے۔ ان کے ایک صاحبزادے ابو عبداللہ محمد ابن الخضر ابن تیمیہ، جن کا لقب فخرالدین ہے اور جو امام ابن تیمیہ کے دادا کے حقیقی چچا اور دادی کے والد تھے، اپنے دور کے بہت بڑے عالم گزرے ہیں۔ یہ حران میں ۵۴۲ھ میں پیدا ہوئے اور وھیں ۶۲۲ھ میں انتقال فرمایا۔ فخرالدین محمد ابن تیمیہ نے کئی کتابیں اور رسالے تحریر کئے تھے۔ ایک قول کے مطابق

ان کی تفسیر قرآن تین جلدوں میں تھی۔ ان کتابوں اور رسائل کے حوالے تو تذکروں میں پائے جاتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ وہ خود اب نایاب ہیں۔

اس خاندان کے دوسرے بڑے عالم امام ابن تیمیہ کے دادا مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام ابن تیمیہ ۵۹۰ھ میں حران میں تولد ہوئے اور وہیں ۶۵۲ھ میں وفات پائی۔ یہ بڑے پایہ کے بزرگ و عالم دین تھے۔ عربی ادب، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، اور حساب و الجبرا پر آپ کو عبور حاصل تھا۔ اور فقہ کے امام مانے جاتے تھے۔ محی‌الدین ابن الجوزی کی طرف یہ بیان منسوب ہے کہ ان کے زمانہ میں بغداد میں ان کے پایہ کا کوئی عالم نہیں تھا۔ آپ کی کئی تصانیف ہیں جن میں سے دو کا ذکر یہاں بے محل نہ ہوگا۔ مسند امام احمد ابن حنبل اور صحاح ستہ کی حدیثوں کو المنتقیٰ من احادیث‌الاحکام میں فقہی ابواب پر مرتب کیا۔ یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ مختلف صدیوں میں علماء نے اس کی تعلیقیں اور شرحیں لکھیں۔ مثلاً محمد ابن مفلح الحنبلی المتوفی ۷۶۳ھ نے اس کی ایک تعلیق لکھی۔ لطف‌اللہ الحجاف المتوفی ۱۲۴۳ھ نے ایک مختصر شرح لکھی۔ امام شوکانی المتوفی ۱۲۵۰ھ نے ایک مفصل شرح لکھی جو آٹھ جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے۔ ان کی ایک اور تصنیف المحرر فی الفقہ کی بھی ایک شرح پائی جاتی ہے۔ مجدالدین ابن تیمیہ کے سینکڑوں شاگرد تھے جنمیں سے ایک درجن سے زائد ایسے ہیں جنہوں نے خود اپنے کمالات کے باعث شہرت حاصل کی۔ ان میں ان کے صاحبزادے شہاب‌الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم ابن تیمیہ کا بھی شمار ہے۔ آپ ۶۲۷ھ میں حران میں پیدا ہوئے اور ۶۸۲ھ میں دمشق میں فوت ہوئے۔ حران میں آپ جامع حران کے خطیب تھے (یہ خطابت اس خاندان میں فخرالدین ابن تیمیہ کے زمانہ سے مستقل چلی آرہی تھی) لیکن جب ۶۶۷ھ میں تاتاریوں کی اس علاقہ میں یورش ہوئی تو حران والوں نے

پورا شہر خالی کر دیا۔ عبدالحلیم ابن تیمیہ اپنے خاندان کے افراد کے ساتھ دمشق چلے گئے۔ یوں تو گھر کا ضروری سامان تک نہ لے جا سکے لیکن اپنا پورا آبائی کتب خانہ کسی نہ کسی طرح بچا کر لے گئے۔ دمشق میں دارالحدیث السکریۃ کے شیخ الحدیث مقرر ہوئے۔ علاوہ ازیں ہر جمعہ کو دمشق کی جامع مسجد یعنی مسجد اموی کے منبر سے وعظ دیتے تھے۔ آپ مذہبی علوم کے علاوہ حساب، ہندسہ اور الجبرا میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ آپ نے کئی کتابیں تالیف کی تھیں لیکن اصول فقہ کی ایک تعلیق کے سوا سب نایاب ہیں۔ اس معروف و ممتاز علمی گھرانے میں تقی الدین احمد ابن تیمیہ ۶۶۱ھ میں پیدا ہوئے۔

سیاسی پس منظر:

ساتویں صدی ہجری کا زمانہ مسلمانان وسطی ایشیا کے لئے بڑا ہی پر آشوب اور اندوہناک گزرا ہے۔ اس دور میں تاتاریوں کا ایک زبردست ریلا آیا جس میں پانصد سالہ عباسی خلافت خس و خاشاک کی طرح بہ گئی۔ مسلم ریاستوں کی بنیادیں متزلزل ہو گئیں، بہت سے شہر اور تجارتی منڈیوں نے ویرانے کا روپ اختیار کرلیا۔ بے شمار جانی و مالی نقصان ہوا۔ سب سے پہلے چنگیز خان (دور حکومت ۵۹۹ھ تا ۶۲۴ھ) نے ان تاتاریوں کو ایک مرکز پر جمع کیا اور خوارزمشاہی جیسی عظیم سلطنت کے پرخچے اڑا دئے۔ اس کے پوتے منگو خان کے عہد میں موخرالذکر کے بھائی ہلاکو خان نے ۶۵۶ھ میں مدینۃ السلام بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ ہلاکو کے سپہ سالار کتبغانوین کی سرکردگی میں تاتاری افواج نے ۶۵۸ھ کے اوائل میں ملک شام کو روند ڈالا۔ اس سال صفر کے ماہ میں دمشق پر بڑی آسانی سے قبضہ کر لیا اور لوٹ مار کرتی ہوئی شام کی جنوبی سرحدوں تک پہنچ گئیں۔ سلطان مصر الملک المظفر سیف الدین قطز ایک زبردست لشکر کے ساتھ مقابلے کو روانہ

ھوا اور شام کے علاقہ میں ''عین جالوت،، کے مقام پر تاتاریوں سے معرکہ آرا ھوا۔ زبردست جنگ ھوئی لیکن ایک مسلم امیر سید جمال الدین شمسی نے دشمنوں کی صف میں گھس کر کتبغانوین کا ھی قصہ تمام کردیا جس سے تاتاریوں کے قدم اکھڑ گئے اور انھیں بری طرح شکست ھوئی۔ اس کے باوجود اسلامی شہروں پر تاتاری حملوں کا سلسلہ نہ ٹوٹا۔ ۶۶۳ھ میں اباقا ھلاکو کا جانشین ھوا۔ ادھر ۶۵۸ھ میں الملک الظاھر کے لقب سے امیر رکن الدین بیبرس بند قداری تخت مصر پر آیا ۔ اگلے سال ایک عباسی شہزادے ابو القاسم کو المستنصر باللہ کے لقب سے خلیفہ بنا دیا گیا لیکن اصل حکومت سلطان ھی کی رھی۔ ۶۶۰ھ میں المستنصر کے مارے جانے کے بعد ابو العباس احمد ابن ابوعلی کو حاکم بامراللہ کے لقب سے 'خلیفہ، بنایا گیا جس نے ۷۰۱ھ تک خلافت کی۔ ۶۶۷ھ میں اباقا نے سلطان مصر کے نام ایک سخت خط بھیجا جس میں اپنی اطاعت کا حکم دیا ۔ الملک الظاھر نے بھی ویسا ھی سخت خط جواب میں لکھا جس کی وجہ سے حران اور اطراف و اکناف کی آبادیاں خطرے میں پڑگئیں ۔ حران کے باشیوں نے تاتاری حملہ کے خوف سے پورا شہر خالی کردیا اور حلب، دمشق، حماۃ اور مصر کے شہروں کا رخ کیا۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے امام ابن تیمیہ کے والد اپنے خاندان کے ساتھ دمشق ھجرت کرگئے اور وھیں کی بود و باش اختیار کر لی۔

سوانح امام ابن تیمیہ :

امام ابن تیمیہ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ کو پیر کے دن حران میں پیدا ھوئے۔ چھ سال کے ھوئے تھے کہ آبائی شہر کو چھوڑنا پڑا۔ خاندان کے دیگر افراد کے ساتھ دمشق آئے جو ملک شام کی ولایت کا پایہ تخت اور ایک انتہائی اھم علمی مرکز تھا۔ آپ کی تعلیم کا سلسلہ حران ھی میں شروع ھوچکا تھا جس کی تکمیل دمشق میں ھوئی۔ کمسنی کے باوجود آپ کو کھیل کود

سے رغبت نہ تھی اور اپنا زیادہ تر وقت علمی مشاغل میں صرف کیا کرتے تھے۔ دس سال کی بھی عمر نہ ہونے پائی تھی کہ نحو، صرف اور ادب وغیرہ سے فراغت حاصل کرلی۔ تفسیر، حدیث، اصول اور فقہ میں ۱۷ یا ۱۹ سال کی عمر میں ہی اتنا کمال حاصل کر لیا کہ قاضی شیخ شرف‌الدین المقدسی الشافعی (المتوفی ۶۹۴ھ) نے آپ کو فتوی دینے کی اجازت دیدی۔ آپ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا علم کس قدر وسیع اور آپ کی فکر کس قدر عمیق تھی۔ آپ کے متعلق یہ یقیناً صحیح بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے اپنے زمانہ کے تمام مروجہ علوم کی تحصیل کی تھی۔ آپ کو لغت و نحو میں مہارت حاصل تھی، ایام جاھلیہ اور دور نبوت و صحابہ کے حالات و واقعات سے مفصل طور پر آگہی تھی، اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی بہت وسیع تھا، قرآن مجید کے ایسے حافظ تھے کہ بتا سکتے تھے کہ فلاں لفظ اتنی مرتبہ اور اس اس جگہ پر آیا ہے اور تقریباً یہی حال حدیث کا تھا (یہاں تک کہ بعض اصحاب کا کہنا تھا کہ اگر کوئی حدیث ابن تیمیہ کے علم میں نہیں تو وہ حدیث ہی نہیں ہو سکتی !)، تفسیر آپکا محبوب موضوع تھا اور فرماتے ہیں کہ میں نے چھوٹی بڑی ملا کر سو سے زائد کتابوں کا مطالعہ کیا تھا۔ فقہ و اصول میں کمسنی ہی میں ایسی مہارت حاصل کی کہ فتویٰ دینے کی اجازت حاصل کرلی۔ حساب و ریاضی کی طرف بھی متوجہ ہوئے اور اساتذہ فن سے ان علوم کو حاصل کیا۔ آپ نے کتابت و خوشنویسی بھی فن کے ماہرین سے سیکھی۔ چنانچہ جب آپ کے والد شیخ عبد الحلیم ابن تیمیہ کا انتقال ہوا تو ان کی جگہ آپ ہی شیخ الحدیث مقرر ہوئے اور ۲ محرم ۶۸۳ھ میں درس و تدریس کا وہ سلسلہ شروع کیا جو ۴۰ سال تک مسلسل جاری رہا۔ اسی سال سے آپ جامع اموی میں جمعہ کے دن وعظ بھی دینے لگے۔ آپ کے علم و فضل کا شہرہ اس قدر ہوا کہ ملک ملک

کے اندر ہی حکومت وقت نے قضاء کا عہدہ پیش کیا جسے آپ نے قبول نہیں کیا ۔ آپ کے قبول نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ حنبلی قاضی کو خاص طور پر نصیحت کی جاتی تھی کہ صفات باری کے مسئلہ میں ظواہر آیات و احادیث کے مطابق فتوی نہ دیں بلکہ متاخرین اشاعرہ کے مسلک کے مطابق فتوی دیں یا خاموشی اختیار کریں ۔ آپ آبائی طور پر حنبلی فقہ سے تعلق رکھتے تھے لیکن خود حنبلی فقہ کی بھی پابندی سے اتباع نہیں کرتے تھے لہذا اس کا سوال ہی نہ تھا کہ اپنے آپ کو شافعی فقہ کا پابند بنالیں ۔ ۶۹۰ھ میں آپ کے خلاف پہلی تحریک ہوئی ۔ وجہ نزاع وہی صفت باری کا مسئلہ تھا ۔ آپ نے جامع اموی میں جمعہ کے خطبہ میں تفسیر قرآن کے ضمن میں اس مسئلہ پر اپنے خیالات کا آزادانہ اظہار کیا ۔ مصر و شام میں شافعیوں کی بڑی کثرت تھی اور حکومت کے بڑے بڑے عہدے انہیں حاصل تھے ۔ حنابلہ کو اپنے عقائد کے پیش کرنے کی اجازت نہیں تھی اور اگر کوئی مسلمہ اشعری عقیدے کے خلاف کچھ کہتا تھا تو اس کی سخت گرفت کی جاتی تھی ۔ چنانچہ شافعیوں نے آپ کے خلاف زبردست شورش کی لیکن خود ان کے قاضی القضاۃ شہاب الدین ابو عبداللہ محمد ابن شمس الدین (المتوفی ۶۹۳ھ) نے امام ابن تیمیہ کی حمایت کی جس سے شورش تو دب گئی لیکن اندر ہی اندر پکتی رہی ۔ بہر حال ہم یہاں مختصر طور پر اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں جو امید کہ قارئین کرام کی دلچسپی کا باعث ہوگا ۔

قرآن مجید میں آیا ہے کہ اللہ آسمانوں میں ہے (سورہ ملک ۱۶ اور ۱۷) ۔ اسی طرح قرآن اور دیگر صحائف کے نزول یعنی اتارے جانے کا کئی جگہ ذکر ہے (مثلاً آل عمران ۳ اور ۷ ، نساء ۱۳۶ اور ۱۴۰ ، اعراف ۱۹۶ ، فرقان ۱ ، اور زمر ۲۳ ، وغیرہ) ۔ کئی جگہ اس کا ذکر ہے کہ اللہ آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کرنے کے بعد عرش پر قائم ہو گیا (اعراف ۵۴ ، یونس ۳ ، رعد ۲ ، فرقان ۵۹ ، سجدہ ۴ ، اور حدید ۴ ، میں آیا ہے :

"ثم استوی علی العرش"(۱)۔ طہ ۵ میں ہے: "الرحمن علی العرش استوی"۔ اللہ نے اپنے آپ کو عرش والا بتایا ہے (مثلاً مومن ۱۵، تکویر ۲۰ اور بروج ۱۵)۔ علاوہ ازیں جابجا اعضائے خداوندی کا بھی ذکر آیا ہے۔ الہی چہرہ کا ذکر ہے (بقرہ ۱۱۵ اور ۲۷۲، رحمن ۲۷، روم ۳۸ اور ۳۹، لیل ۲۰، رعد ۲۲، دھر ۹، وغیرہ)، آنکھ کا ذکر ہے (مثلاً طہ ۳۹) ھاتھ کا ذکر ہے (فتح ۱۰، مائدہ ۶۴، آل عمران ۷۳ وغیرہ)۔ سیدھے ھاتھ (یمین) کا ذکر ہے (زمر ۶۷ - حاقة ۴۵)۔ نفس کا ذکر ہے (مثلاً آل عمران ۲۸ اور ۳۰)، وغیرہ۔ ساتھ ھی ایک بات یہ بھی کہہ دی گئی ہے کہ "لیس کمثلہ شیٔ"، یعنی "اس کے مانند کوئی چیز نہیں" (شوری ۱۱)۔

جب ایرانی، شامی، مصری، اور رومی حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو وہ اپنے ساتھ متکلمانہ اور فلسفیانہ خیالات و ذہن بھی لائے۔ چنانچہ اب یہ بحثیں چھڑ گئیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ٹھہرا یا نہیں۔ انسان اپنے اعمال پر قادر ہے یا نہیں۔ اور اگر نہیں ہے تو جزا و سزا چہ معنی؟ صفات الہی عین ذات الہی ھیں یا غیر ذات ھیں؟ اگر اللہ کے آنکھ اور ھاتھ وغیرہ ھیں تو جسمیت لازم آتی ہے اور اگر جسم ہے تو حادث ہے اور اسی طرح عرش وغیرہ پر قائم ھونا جسمیت پر دلالت کرتا ہے اور اس طرح حدوث لاحق ھوتا ہے وغیرہ۔ تمام مسائل کا آسان حل تاویل میں مل گیا۔ اب چہرہ سے مراد مرضی، آنکھ سے مراد علم اور ھاتھ سے مراد قدرت ھوگیا۔ استوی کی تاویل ایام جاھلیہ کے شاعر اخطل کے ایک شعر:

قد استوی بشر علی العراق   من غیر سیف و دم مہراق

---

(۱) عرش کے معنی کے لئے دیکھئے سورۃ یوسف ۱۰۰ اور سورۃ نمل ۲۳ اور ۲۶ جہاں اس کے معنی تخت کے ھیں۔ "استوی" تین طرح سے استعمال ھوا ہے۔ ایک مطلق جیسے سورۃ قصص ۱۴، دوسرا "الی" کے صلہ کے ساتھ جیسے بقرۃ ۲۹ اور فصلت ۱۱، تیسرا استعمال "علی" کے صلہ کے ساتھ ہے جیسے سورہ اعراف ۵۴، یونس ۳ رعد ۲ وغیرہ۔ اس تیسرے استعمال میں اس کے معنی درازھونے، سوار ھونے، ٹھہرنے، قرار پانے اور قائم ھونے (اور بعض اصحاب کے نزدیک متوجہ ھونے) کے ھیں۔

(بے شک بشر ابن مروان نے عراق پر بغیر کسی تلوار اور خون بہائے قبضہ کرلیا) سے کی جانے لگی۔ اس کے برعکس مسلمان ائمہ کا جو رویہ رہا ہے اس کی ترجمانی امام مالک کے اس مشہور قول سے ہوتی ہے: الاستواء معلوم و الکیف مجہول والایمان بہ واجب و السوال عنہ بدعۃ۔ بہر حال امام ابن تیمیہ کا زمانہ آتے آتے صفات باری اور جہت خداوندی کے متعلق مسلمانوں میں چار مکتب خیال پیدا ہوگئے۔ ایک تو وہی ہے جو صفات و جہت کا قائل ہے اور ان کے معانی میں کسی حذف و اضافہ، تغیر و تبدل اور توجیہ و تاویل کی مطلق اجازت نہیں دیتا اور جس کا کہنا ہے کہ قرآن و سنت سے جتنی صفات کا ثبوت ہو خواہ وہ ذاتی صفات میں شمار ہوتی ہوں خواہ فعلی میں ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ تمام محدثین کرام اور حنابلہ اسی مکتب فکر کے ہیں۔ امام ابو حسن اشعری اور امام ابن خزیمۃ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مکتب خیال وہ ہے جس کے نزدیک صفات باری اور جہت خداوندی سے متعلق آیات و احادیث ان متشابہات میں سے ہیں جن کے معانی اللہ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں۔ اکثر متکلمین متاخرین کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا گروہ وہ ہے جو صفات و جہت کا منکر ہے۔ صفات کو عین ذات گردانتا ہے اور ان آیات کا مطلب جن میں جہت یا اعضاء وغیرہ کا ذکر ہے تاویل سے متعین کرتا ہے۔ اکثر معتزلہ اسی خیال کے حامی رہے ہیں۔ چوتھا گروہ وہ ہے جو جہت خداوندی کا انکار کرتا ہے، صفات کو نہ تو عین ذات مانتا ہے نہ غیر ذات، اور ان آیات میں تاویل سے کام لیتا ہے جن میں ہاتھ وغیرہ کا ذکر ہے۔ یہ مسلک متاخرین اشاعرہ اور بعض ماتریدیوں کا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے آگے چل کر اس مسئلہ پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ غالباً ۶۹۸ھ میں انھوں نے رسالۃ العقیدۃ الواسطیۃ تحریر کیا جس میں کتاب و سنت، آثار صحابہ و تابعین اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی

میں اسلامی عقائد کی تشریح کی اور صفات خداوندی اور عرش وغیرہ کے متعلق اسی نتیجہ پر پہنچے جو امام احمد ابن حنبل اور امام اشعری کا عقیدہ تھا۔ ۸۹۸ھ میں رسالۃ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ لکھا اس میں بھی اسی عقیدے کی حمایت کی اور متاخرین اشاعرہ کی غلطیاں ثابت کیں ۔

دمشق میں حنابلہ کے دو بہت اہم مدرسے تھے۔ ان میں سے ایک تو دارالحدیث السکریۃ تھا جہاں عبدالحلیم ابن تیمیہ درس دینے پر مقرر تھے اور جہاں اب امام ابن تیمیہ درس دے رہے تھے۔ دوسرا مدرسۃ ابو عمرو تھا جسے دارالحدیث الحنبلیۃ بھی کہتے تھے ۔ ابن تیمیہ نے ایک مدت تک یہاں تعلیم پائی تھی ۔ یہیں شیخ الحنابلہ شیخ زین الدین ابن المنجی ایک زمانہ دراز تک درس دیتے رہے تھے۔ اور حنبلیوں کے سب سے بڑے عالم و مفتی شمار کئے جاتے تھے۔ ۶۹۵ھ میں جب ان کا انتقال ہوا تو امام ابن تیمیہ کا ان کی جگہ پر تقرر ہوا۔ امام صاحب ایک مدت تک یہاں تعلیم دیتے رہے ۔

۶۹۸ھ میں نائب السلطنت حلب نے ماردین کی فتح کے لئے ایک دستہ روانہ کیا۔ یہاں سلطان نجم الدین کی حکومت تھی جو ترکی النسل اور قازان شاہ تاتار کا باجگزار تھا۔ جب قازان کو اس کی اطلاع ملی تو ایک زبردست لشکر لے کر شام پر چڑھائی کردی۔ ۶۹۹ھ میں الملک الناصر بھی ایک بڑا لشکر لے کر قاہرہ سے دمشق آگیا۔ سلمیۃ اور حمص کے درمیان وادی خزندار میں جنگ ہوئی اور تاتاریوں کو زبردست فتح حاصل ہوئی۔ الملک الناصر بچی کھچی فوج کے ساتھ قاہرہ واپس ہوگیا اور شام تاتاریوں کے قدموں میں آپڑا۔ دمشق کے بڑے بڑے لوگ شہر چھوڑ کر مصر فرار ہونے لگے۔ نائب قلعہ ارجواش کے سوا شہر میں کوئی حاکم باقی نہ رہا۔ یہ حال دیکھ کر اعیان شہر نے مشورہ کیا اور یہ طے پایا کہ امام ابن تیمیہ کی سرکردگی

میں عمائدین شہر کا ایک وفد قازان سے ملاقات کرنے اور دمشق کے لئے پروانہ امن کے حصول کی کوشش کرنے۔ اس وفد نے بعلبک کے قریب قازان سے ملاقات کی۔

ابن تیمیہ نے اس قدر دلیری اور بے باکی سے گفتگو کی کہ قازان بہت متعجب و متاثر ہوا۔ جب قازان کے حکم سے وفد کے لئے دسترخوان چنا گیا تو سب نے کھانا شروع کر دیا لیکن ابن تیمیہ نے صاف انکار کر دیا۔ اور وجہ دریافت کرنے پر کہا کہ میں یہ کھانا کیسے کھا سکتا ہوں جب کہ اس کو لوٹ کے مال سے تیار کیا گیا ھے۔ چونکہ دمشق کے لئے امیر سیف الدین قبچاق پہلے ھی امن کا پروانہ حاصل کر چکا تھا ابن تیمیہ نے قیدیوں کی رھائی کا مسئلہ اٹھایا اور تمام قیدیوں کو جن میں یہود و نصرانی بھی تھے چھڑوانے میں کامیاب ہوگئے۔

۱۴ ربیع الاخر ۶۹۹ھ کو جمعہ کے دن دمشق کی جامع مسجد میں قازان کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔ اس سے قبل پروانہ امن پڑھا جا چکا تھا۔ لیکن تاتاریوں اور ان کے حلیفوں نے قتل و غارت اور لوٹ کا سلسلہ بڑے پیمانہ پر شروع کیا۔ چار سو سے زائد آدمی صرف ایک محلہ کے مارے گئے اور چار ھزار قیدی بنا لئے گئے۔ اس کی روک تھام میں ابن تیمیہ نے اھم کردار ادا کیا۔ تاتاریوں کے شیخ الشیوخ کے ساتھ شہر میں گشت لگایا اور مظالم بند کرائے۔ شہر میں صرف قلعہ تاتاریوں کی زد سے باھر تھا۔ انھوں نے کئی مرتبہ اسے لینے کی کوشش کی لیکن ناکام رہے۔ امام ابن تیمیہ راتوں میں ھتھیار باندھ کر فصیل کے گرد چکر لگایا کرتے تھے۔ ساتھ ساتھ قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے جاتے تھے۔ مجاھدین کی ھمت افزائی بھی کرتے اور ان کو صبر کی تلقین بھی۔ تاتاری پاپہ تخت میں حالات کی کروٹ نے قازان کو واپسی پر مجبور کر دیا۔ شام پر سیف الدین قبچاق منصوری کو معمور کرکے قازان تبریز واپس ہوگیا۔

حالات نے جلد ہی پلٹا کھایا اور قبچاق سلطان مصر سے مل گیا۔ ۱۲ رجب ۶۹۹ھ کو جمعہ کے دن جو خطبہ دیا گیا اس میں قازان کے بجائے پھر سے سلطان مصر کا نام لیا گیا اور اہل دمشق نے بڑی خوشی منائی۔ اس دن امام ابن تیمیہ نے شراب کی ساری دوکانیں بند کروادیں اور احکام شرعیٰ کی پابندی کی تلقین کی۔

۷۰۰ھ کے اوائل میں تاتاری لشکر کے حملہ کی افواہ اڑنے لگی۔ ابن تیمیہ نے ۲ صفر کو جمعہ کے وعظ میں جہاد سے متعلق ایک زور دار تقریر کی جس میں شہر چھوڑنے سے منع فرمایا اور ملک کی حفاظت کے لئے جان و مال پیش کرنے کی تلقین کی۔ اس کے بعد کئی مرتبہ انھوں نے اس سلسلہ میں تقریریں کیں اور لوگوں کو جہاد کی طرف راغب کیا۔ جب تاتاری لشکر حلب کے قریب آیا تو لوگ شہر خالی کرنے لگے۔ خود والی بھی اپنی فوج سمیت حماۃ چلا آیا۔ ابن تیمیہ مرج الصفر تشریف لے گئے اور مجاہدین کے سامنے جوشیلی تقریریں کرکرکے ان میں شوق جہاد کو دوبالا کردیا۔ نائب الشام امیر افرم نے ابن تیمیہ کو قاہرہ جانے اور الملک الناصر کو جہاد کی ترغیب دینے کے لئے کہا۔ الملک الناصر قاہرہ سے اپنی فوج کے ساتھ رملہ کے قریب تک آیا تھا لیکن بارش کی کثرت سے راستوں کے خراب ہوجانے کو بہانہ بناکر قاہرہ واپس ہوگیا تھا۔ امام ابن تیمیہ قاہرہ پہنچے اور سلطان سے ملاقات کی اور اسے جہاد کے لئے آمادہ کیا۔ وہ قاہرہ ایک ہفتہ ٹھہرے اور علماء اور عمائدین سلطنت سے ملاقات و گفتگو کی اور انھیں بہت متاثر کیا۔ ابو حیان نحوی الدلسی ان سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کی تعریف میں ایک زور دار قصیدہ ہی لکھ ڈالا۔ قبل اس کے کہ لشکر روانہ ہوتا قازان نے برف باری کی شدت دیکھتے ہوئے اپنی فوج کو واپسی کا حکم دیدیا۔ مصر سے واپسی پر امام ابن تیمیہ نے عامۃ المسلمین کے لئے ایک رسالہ تحریر کیا جس میں انھیں دعوت جہاد دی۔ اس رسالہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اس وقت کے حالات

اور جنگ احزاب میں موازنہ کیا گیا تھا اور مسلمانوں کی شکست کے اسباب بیان کئے گئے تھے نیز یہ بات بتائی گئی تھی کہ شکست کو کیونکر فتح میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔

۷۰۲ھ میں قتلغشاہ کی سپہ سالاری میں تاتاری فوج نے پھر پیشقدمی کی۔ مسلم افواج دمشق کے قریب جمع ہوئیں اور شہر سے چند میل کے فاصلہ پر کسوۃ کے قریب پل پر پڑاؤ کیا۔ ۲ رمضان کو باقاعدہ جنگ شروع ہوئی۔ ابن تیمیہ نے اس جنگ میں جس دلیری سے شمشیرزنی کی اس نے انہیں بجا طور پر صاحب سیف کہلائے جانے کا حق عطا کیا۔ جنگ کے دوسرے ہی دن تاتاریوں کو شکست نصیب ہوئی اور ان کے ہزاروں آدمی مارے گئے۔ اس جنگ کو واقعہ شقحب کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ستر ہزار کے قریب تاتاری مارے گئے تھے۔ اس جنگ نے تاتاریوں کا زور توڑ دیا اور ان میں شام و مصر پر پھر حملہ کرنے کی ہمت نہ پیدا ہو سکی۔

— — — —

صوفیوں کا ایک سلسلہ رفاعیۃ بھی تھا جس کے بانی شیخ ابو العباس احمد ابن علی ابن احمد ابن یحیی ابن حازم ابن علی ابن رفاعۃ (المتوفی ۵۷۸ھ) تھے۔ آپ ایک صالح بزرگ تھے (جن کے متعلق طرح طرح کی حکایات بعد میں بہت مشہور ہوگئیں) لیکن ان کے پیرؤں نے اپنے آپ کو ایک مستقل گروہ بنالیا تھا۔ سیاہ رنگ کا کپڑا پہنتے، ہاتھوں اور گلوں میں لوہے کی زنجیریں ڈالے رہتے تھے۔ نہ نماز کی فکر تھی نہ روزے کی پابندی۔ دیگر شرعی احکام سے بھی غافل ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عوام پر اثر ڈالنے کے لئے طرح طرح کے شعبدے دکھاتے تھے۔ جن میں زندہ سانپوں کو بظاہر نگل جانا اور دھکتی ہوئی آگ میں کود پڑنا بھی شامل تھے۔ امام ابن تیمیہ نے مسلمانوں کی ان سے گلو خلاصی کا بیڑا اٹھایا۔ انھوں نے تقریر و تحریر میں یہ بتایا کہ شیخ

اسعد رفاعی فی الواقعہ کون تھے ، ان کا کیا حال تھا اور اب ان کے ماننے والوں کا کیا حال ہے ۔ ان کے پیرو ان کے عقائد و اعمال سے کس قدر دور چلے گئے ہیں اور ان میں حق و باطل کی کس قدر آمیزش ہوچکی ہے ۔ ٥٠٥ھ میں کچھ فقراء رفاعیہ نے نائب الشام امیر افرم کے پاس امام صاحب کی شکایت کی ۔ امیر افرم امام صاحب کو تاتاری جنگوں میں اچھی طرح دیکھ چکا تھا اور ان کا گرویدہ ہو گیا تھا ۔ اس نے امام صاحب کو اور رفاعی شیخ دونوں کو دارالعدل میں بلایا ۔ اور حکم دیا کہ مناظرہ ہو ۔ رفاعی کیا بحث کرتے ۔ اپنی آگ میں کود پڑنے وغیرہ کی ''کراماتیں'' گنانی شروع کیں ۔ امام صاحب نے دعوی کیا کہ وہ بھی آگ میں کود پڑیں گے اور وہ سب کر دکھائیں گے جو کوئی رفاعی کر سکتا ہے ۔ صرف شرط یہ لگائی کہ دونوں کے جسم سرکہ اور گرم پانی سے خوب اچھی طرح دھوئے جائیں ۔ اس کی وجہ آپ نے یہ بتائی کہ یہ لوگ مینڈک کی چربی، نارنگی کے اندرونی چھلکے اور طلق کے پتھر وغیرہ کی لیپ بدن پر کر لیتے تھے جس کے باعث آگ کا اثر ان کے جسموں پر نہیں ہوتا تھا ۔ اس بیان سے امام صاحب کی سائنسی معلومات کا حال بھی معلوم ہوتا ہے ۔ شیخ رفاعی بالآخر مجبور ہوا اور رفاعیوں نے برے کاموں سے توبہ کی اور شریعت پر عمل کرنے کا وعدہ کیا ۔

یہ ایک زبردست مناظرہ تھا جس میں عوام رفاعیوں کی مکمل فتح پہلے سے مانے بیٹھے تھے لیکن جب ابن تیمیہ نے انہیں عاجز کردیا تو آناً فاناً ان کی شہرت مصر و شام میں پھیل گئی ۔ ان کی یہ شہرت و منزلت 'علماء کرام، کو لیکن نہ بھائی ۔ مصر کے ایک مشہور عالم اور صوفی شیخ نصر ابن سلیمان المنجی (المتوفی ۷۱۹ھ) کو وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں امام ابن تیمیہ سے پہلے ہی پرخاش ہو چکی تھی ۔ انہیں امام صاحب کی رفاعیوں کی مخالفت بہت ناگوار گذری ۔ انہوں نے وہ عقائد کا مسئلہ جو ۶۹۸ھ میں اٹھ کر دب چکا تھا دوبارہ زندہ کیا ۔ امیر بیبرس جاشنگیر، جو الملک الناصر کے پردے میں

سلطانی کر رہا تھا، شیخ نصر کا مرید تھا۔ شیخ نے امام صاحب کو بدعقیدہ بتایا اور ان سے اس کے متعلق باز پرس کرنے کے لئے کہا۔ امیر نے سلطان سے نائب‌الشام کے نام فرمان لکھوایا کہ دمشق کے قضاۃ، علماء و فقہاء کو جمع کرکے ابن تیمیہ کے عقائد کی تحقیق کرے اور حکومت کو اس کے نتیجے سے باخبر کرے۔ چنانچہ رجب و شعبان ۷۰۵ھ میں تین طویل نشستوں میں ان کے عقائد زیر بحث آئے۔ ان مناظروں کی جو اطلاعات ہم تک پہنچی ہیں ان سے نہ صرف امام ابن تیمیہ کی وسعت علم کا پتہ چلتا ہے بلکہ ان کے مخالفین کی علمیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے بیانات طبع زاد ہیں حتی کہ اس وقت بھی وہ اپنے اجتہاد ہی سے کام لے رہے ہوتے ہیں جب کہ کسی امام کے قول کا ذکر ہو۔ اس کے بر عکس مخالفین وہی کہہ رہے ہوتے ہیں جو بہت پہلے سے کتابوں میں منقول چلا آتا ہے۔ مناظرہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بغیر کسی نتیجہ پر پہنچے ہی ختم ہو گیا۔ نائب‌الشام نے ایک تفصیلی روداد مرتب کر کے مصر روانہ کی جس کے نتیجہ میں فرمان سلطانی میں امام صاحب کو سلف کے مذہب پر تسلیم کر لیا گیا۔ لیکن مخالفین کی اس سے تسکین نہ ہوئی اور انھوں نے کوشش کی کہ انہیں مصر بلوا کر ان کے عقائد کا اظہار لیا جائے۔ جب وہ قاہرہ پہنچے تو ان پر مالکی قاضی‌القضاۃ شیخ زین‌الدین علی ابن مخلوف کی عدالت میں مقدمہ قائم کیا گیا۔ ابن مخلوف امام صاحب کے مخالفین میں سے تھے اور جب ابن تیمیہ نے استغاثہ کے جواب میں اپنی تقریر کا آغاز حمد و ثنا سے شروع کیا تو انھیں ملزم کی حیثیت میں صرف استغاثہ کا جواب دینے کا حکم ملا۔ امام صاحب نے حالات کا اندازہ کرتے ہوئے جواب دینے سے انکار کر دیا اور آپ کو قید کی سزا سنادی گئی۔ ساتھ ہی فرمان شاہی کا اجرا ہوا جسے دمشق میں جامع مسجد میں پڑھ کر سنایا گیا۔ اس میں امام صاحب کے متعلق تحقیری الفاظ استعمال کئے گئے تھے اور ان کے عقائد کو باطل قرار دیا گیا تھا۔ علاوہ ازیں یہ اعلان

کیا گیا کہ جو شخص ان عقائد کی تبلیغ کرے گا اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کا سارا مال و اسباب ضبط کر لیا جائے گا۔ مخالفین کو بظاہر کامیابی ہوگئی تھی۔ لیکن امام صاحب کے معتقدین بھی کم یا کم پایہ کے اصحاب نہ تھے۔ چنانچہ آپ کے قید ہوتے ہی آپ کی رہائی کے لئے کوششیں شروع ہو گئیں ۔ امیر سیف الدین سالار، نائب مصر، بھی آپ کے حامیوں میں تھا اور ۷۰۶ھ میں اس نے کئی مرتبہ اس کی کوشش کی کہ امام صاحب اور مخالف علماء میں مصالحت ہو جائے ۔ لیکن مخالف گروہ اپنی سیاسی قوت و فتح کی گھمنڈ میں اور امام صاحب اپنے حق پر ہونے کے جائز گمان میں اپنے اپنے موقف سے ہٹنے پر تیار نہ ہوئے اور اس طرح نائب مصر کی کوششیں بار آور ثابت نہ ہوئیں ۔

۷۰۷ھ کے اوائل میں امیر عرب حسام الدین مہنا ابن عیسی (المتوفی ۷۳۰ھ) جو امام صاحب کا بڑا معتقد تھا قاہرہ آیا اور اس نے اراکین سلطنت سے ان کی رہائی کے مسئلہ پر گفت و شنید کی۔ نائب مصر کے گھر پر ایک نشست ہوئی جس میں قاضیوں و فقیہوں اور امام صاحب کے مابین عقائد پر تبادلہ خیال ہوا لیکن کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوسکا کیونکہ مخالفین بحث کرنے کے بجائے اس محضر پر دستخطِ کروانے آئے تھے جسے قاضی ابن مخلوف نے تیار کیا تھا اور جس میں امام صاحب کو اپنے عقیدہ کے برخلاف اعلان کرنا تھا۔ سلطان مصر نے دوسری نشست کا حکم دیا لیکن اس میں تمام مدعو قاضیوں نے ناسازی مزاج وغیرہ کا بہانہ کیا اور حاضر نہ ہوئے۔ اس کے بعد ایک نشست ہوئی جس میں طویل بحث ہوئی لیکن اکثر راویوں کے بیان کے مطابق کوئی فیصلہ نہ ہو پایا۔ قید خانہ سے امام صاحب پہلی مجلس کے بعد ہی رہائی پاچکے تھے اور حنبلی شیخ تقی الدین ابو حفص عمر ابن عبداللہ الحرانی کے گھر مہمان تھے۔ اس طرح ایک طرف امام صاحب کو رہائی مل گئی اور دوسری طرف مخالفین بھی اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔

امام صاحب کو قاہرہ میں آزادی کا سانس لینے اور مصریوں کو درس دیتے چند ماہ ہی گذرے تھے کہ صوفیوں کے دو گروہوں نے آپ کے خلاف زبردست شورش کی جس کے نتیجہ میں ۷۰۷ھ میں دوبارہ قید کئے گئے۔ اگلے سال حالات اور خراب ہوگئے کیونکہ الملک الناصر تخت سے دستکش ہو گیا اور نائب السلطنت بیبرس جاشنگیر شوال ۷۰۸ھ میں سریر آرائے سلطنت ہوا۔ ۷۰۹ھ کے اوائل میں آپ کو قاہرہ سے اسکندریہ تبدیل کردیا گیا۔ اسی سال رمضان کے ماہ میں الملک الناصر نے ایک زبردست فوج جمع کی اور مصر کی طرف بڑھا۔ بیبرس نے خبر ملتے ہی راہ فرار اختیار کی لیکن غزہ کے جنگلوں میں پکڑا گیا اور سلطان کے حکم سے قتل کردیا گیا۔ الملک‌الناصر نے فوراً امام صاحب کی رہائی اور اعزاز و احترام کے ساتھ قاہرہ کو واپسی کا حکم صادر کیا۔ امام موصوف قاہرہ واپس آئے اور سلطان کے ایما پر وہیں قیام کیا، اور درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کا از سر نو سلسلہ شروع کیا - ۷۱۲ھ میں دمشق واپس آئے اور زندگی کے آخری ایام وہیں بسر کئے۔

۷۱۸ھ میں آپ کے خلاف پھر ایک فتنہ اٹھ کھڑا ہوا جس کا تعلق ان کے طلاق سے متعلق فتووں سے تھا۔ حضرت عمر کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں صرف اس صورت میں طلاق بائن کا درجہ حاصل کرتی تھیں جب کہ وہ مختلف اوقات میں دی گئی ہوں۔ حضرت عمر نے یہ دیکھتے ہوئے کہ لوگ غصہ میں ایک ساتھ تین طلاقیں دے رہے ہیں آپ نے بطور سزا ان طلاقوں کو بائن قرار دیدیا۔ طلاق بائن کے بعد نہ رجوع ممکن ہے نہ نکاح۔ نکاح صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ عورت کا کسی اور مرد سے اس درمیان میں نکاح ہوا ہو اور خلوت صحیحة واقع ہوئی ہو۔ ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ چنانچہ جب ایک ہی نشست میں طلاق بائن ہونے لگی تو اس کی ضرورت پیش آئی کہ کوئی مرد نکاح و خلوت کے بعد طلاق دے کر مطلقہ

کو پہلے شوہر کے لئے قابل نکاح بنادے۔ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محلل اور محلل لہ پر لعنت بھیجی ہے جب لوگوں کی ضمیر پر اخلاقی گرفت باقی نہ رہی تو بعض لوگ شوہروں سے پیسے لے کر یا محض خلوت کی خاطر مطلقہ عورت سے نکاح اور خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دینے لگے۔ یہ کام اسقدر عام ہوگیا کہ محللین کا ایک پیشہ ور گروہ پیدا ہوگیا۔ آپ نے جب اس مسئلہ پر غور کیا اور ان احادیث کو پرکھا جن کی بنیاد پر ایک نشست کی تین طلاقوں کو طلاق بائن مانا جارہا تھا تو آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ یہ سب ناقابل قبول ہیں۔ چنانچہ انھوں نے ایک مدلل فتوی جاری کیا کہ ایک نشست کی طلاقیں بائن نہیں اور شوہر اگر چاہیں تو مطلقہ عورتوں کو دوبارہ اپنی زوجیت میں لے سکتے ہیں۔ اسی طرح کا ایک اور مسئلہ تھا۔ اگر کوئی شخص کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھالے اور پھر اس کام کا مرتکب ہو تو کتاب و سنت کے حکم کے مطابق اس کو کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ اسی اصول کے مطابق اگر کوئی شخص کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں اپنی بیوی کو طلاق دینے کی قسم کھالے اور پھر اس کا مرتکب ہو تو اس کے متعلق عام علماء کا یہ خیال تھا کہ اس فعل کے ارتکاب سے طلاق واقع ہوجاتی ہے، وہ کفارہ ادا کرکے طلاق سے نہیں بچ سکتا۔ لیکن امام ابن تیمیہ نے یہ رائے قائم کی کہ ایسا شخص قسم کا کفارہ ادا کرکے طلاق سے بچ سکتا ہے۔ امام صاحب کے شاگرد رشید حافظ ابن قیم کا بیان ہے کہ امام ابن تیمیہ نے اس مسئلہ میں کئی رسائل لکھے جن کے اوراق کی مجموعی تعداد تقریباً دو ہزار تھی اور ان رسائل میں کتاب و سنت، اقوال صحابہ، قیاس اور قواعد امام ابن حنبل و دیگر ائمۃ سے تقریباً چالیس دلیلیں اپنے موقف پر قائم کی تھیں۔ ان فتووں کی وجہ سے تحلیل کا بازار سرد پڑ گیا اور محللین حضرات کی آمدنی بند ہونے لگی۔ فقہائے وقت بھی ناراض ہوئے۔ بالآخر سلطان تک شکایت گئی اور شاہی فرمان جاری ہوا کہ آیندہ سے امام صاحب کوئی فتوی نہ دیا کریں۔ لیکن امام صاحب نے اپنا موقف یہ قائم کیا کہ سوال

کی صورت میں حق کہنا ضروری ہے۔ اور فتوی دیتے رہے۔ ۷۱۹ھ میں نائب الشام کی موجودگی میں سلطان کا فرمان دوبارہ پڑھا گیا اور امام صاحب کی حکم عدولی پر انہیں سخت ملامت کی گئی اور تاکید کی گئی کہ وہ آیندہ فتوی نہ دیں۔ ۷۲۰ھ میں ان کے حکم عدولی پر اڑے رہنے کے باعث تیسری مرتبہ قید کی سزا دی گئی۔ ۷۲۱ھ میں فرمان شاہی کے مطابق رہا کئے گئے اور پھر سکریہ اور حنبلیہ دارالحدیثوں میں درس دینے لگے۔

۷۲۶ھ میں آپ کے خلاف پھر شورش ہوئی۔ سترہ سال قبل آپ کے پاس استفتاء آیا تھا جس میں پوچھا گیا تھا کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء و صالحین کی قبروں کی زیارت کی نیت سے سفر کرے تو اس سفر میں نماز کا قصر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ یہ زیارت شرعی ہے کہ نہیں؟ امام صاحب سے آنحضرت سے منسوب دو حدیثوں کے متعلق بھی دریافت کیا گیا تھا (ان احادیث میں سے ایک حدیث میں آپ نے فرمایا تھا کہ جو کوئی حج کرے اور میری زیارت نہ کرے وہ مجھ پر ظلم کرتا ہے اور دوسری حدیث میں یہ فرمایا کہ جو کوئی میرے مرنے کے بعد زیارت کرے وہ اس کے مانند ہے جو میری زندگی میں میری زیارت کرتا ہے)۔ امام ابن تیمیہ نے اپنے فتوے میں ان دونوں روایتوں کو وضعی قرار دیا۔ زیارت کی نیت سے سفر کے متعلق علماء کے دو قول ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل کی رائے میں [illegible] سفر سفر معصیت ہے اور اس میں نماز کا قصر کرنا جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ممنوع سفر میں بھی قصر ممکن ہے۔ امام ابن تیمیہ نے شیخ ابو عبداللہ ابن بطہ کی کتاب الابانۃ الصغریٰ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ انبیاء و صالحین کی قبروں کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا بدعت ہے اور جو شخص بھی یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زیارت قبور بھی ایک عبادت ہے اور اس پر عمل کرتا ہے وہ سنت اور اجماع امت

کا مخالف ہے۔ امام ابن تیمیہ کے زمانے کے عام علماء و فقہاء کا یہ حال معلوم ہوتا ہے کہ ان کا قلم عوام کو بدعات سے روکنے کے لئے مشکل ہی سے اٹھتا تھا لیکن اگر کوئی اصلاح کے لئے اٹھ کھڑا ہوتا تھا تو اس کی اصلاحی کوششوں کے راستے میں روڑے ڈالنے کے لئے سب سے پہلے آجمع ہوتے تھے۔ ان لوگوں نے یہ مشہور کرنا شروع کیا کہ امام ابن تیمیہ شفاعت رسول کے منکر ہیں اور صرف قبر نبوی کی زیارت کے لئے سفر کرنا حرام سمجھتے ہیں۔ علماء کی وجہ سے عوام بھی بدظن ہوگئے۔ نائب الشام نے ایک روداد تیار کی جس میں علماء کے الزامات کی فہرست تھی اور اسے سلطان کے پاس بھیج دیا۔ مصر میں اٹھارہ فقیہوں نے کفر کا فتوی صادر کردیا۔ کفر کی سزا قتل تھی لیکن سلطان امام صاحب کے عقائد و خیالات سے بخوبی واقف تھا لہذا اس نے قلعہ میں نظربند کر دینے کا حکم دیا۔ ۷۲۶ھ میں آپ چوتھی اور آخری مرتبہ قید ہوئے۔ اس قید میں بیس دنوں کی علالت کے بعد ذوالقعدہ ۷۲۸ھ میں قید حیات سے آزاد ہوگئے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

استحسان*

احمد حسن

قرآن و سنت فقہ اسلامی کے دو بنیادی مآخذ ہیں ۔ اجتہاد اور استنباط احکام کی غرض سے انہی پر مبنی مزید دو اصول وضع کئے گئے جو اجماع و قیاس کہلاتے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں ان چاروں اصول کو ادلہ اربعہ کہا جاتا ہے ۔ قیاس کے ذیل میں علماء اصول بعض اضافی ماخذوں کو بھی ذکر کرتے ہیں جو درحقیقت قیاس ہی کا ایک حصہ ہیں ۔ ان میں استحسان، استصلاح، مصالح مرسلہ، استصحاب، استدلال، اسلام سے پہلے کی شریعتیں اور قول صحابہ مشہور ہیں ۔ انسانی معاشرہ تغیر پزیر ہے ۔ مرور زمانہ کے ساتھ حالات بدلتے رہتے ہیں، اور نئی نئی ضروریات پیش آتی رہتی ہیں۔ بعض حالات میں منصوص قانون کا اطلاق بجائے فائدہ کے نقصان کا باعث ہوتا ہے ۔ اس لئے ان مخصوص حالات میں بعض مصالح کے پیش نظر اس مقررہ قانون سے انحراف ناگزیر ہو جاتا ہے ۔ اس کی جگہ نصوص ہی پر مبنی کوئی دوسرا حکم لایا جاتا ہے ۔ یا پھر اجماع، عرف عام اور قیاس کی مدد سے، ضرورت و مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے، کوئی قانون بنانا پڑتا ہے ۔ یہ اضافی اصول اسی قسم کے حالات میں قانون سازی کے لئے وضع کئے گئے۔ اصول استحسان ان سب میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے ۔ جدید مغربی قانون میں equity (نصفت) سے ہم اس کا مقابلہ کرسکتے ہیں ۔ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو، یا سختی میں اعتدال پیدا کرنا ہو وہاں اصول نصفت (equity) سے

---

* پہلی دوسری صدی ہجری میں استحسان کے تصور اس کے استعمال اور اس کے ارتقاء پر ہم اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں (فکر و نظر دسمبر ۱۹۶۶ء) زیر نظر مقالہ میں متأخر دور میں اس اصول کا سرسری جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

ہی کام لیا جاتا ہے۔

علماء اصول نے استحسان کے جواز میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات پیش کی ہیں :

۱ ۔ فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه (۳۹ : ۱۸)

ترجمہ : میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دیجئے جو بات سنتے ہیں پھر اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں ۔

۲ ۔ یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۲ : ۱۸۵) ۔

ترجمہ : اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، اور تمہیں مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا ۔

۳ ۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۲۲ : ۷۸)

ترجمہ : اللہ نے دین میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں کی ہے ۔

اس سلسلہ میں فقہاء نے بعض احادیث سے بھی استدلال کیا ہے، استحسان کے اثبات میں عام طور پر مندرجہ ذیل حدیث پیش کی جاتی ہے ۔

ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند الله حسن، و ماراٰہ المسلمون قبیحا فھو عند الله قبیح ۔	مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے، اور جس کو برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے ۔

امام محمد نے موطا میں اس حدیث کو مرفوع نقل کیا ہے ۔ لیکن اصول فقہ کی عام کتابوں میں اس کو عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا گیا ہے ۔

اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم کی ممانعت فرمائی ہے لیکن ضرورت کے پیش نظر بیع سلم کی اجازت دی ہے ۔ اسی طرح درختوں پر لگے ہوئے پھل اور خشک پھلوں کے تبادلہ کو آپ نے منع فرمایا

ہے۔ لیکن عریہ کی اجازت دی ہے جس میں بعض ضروریات اور مصالح پیش نظر تھیں۔

ضرورت و مصلحت کی بنا پر احکام میں تبدیلی ایک مستقل موضوع ہے۔ علماء اصول نے اس کے لئے متعدد اصول وضع کئے ہیں۔ استحسان کا استعمال چونکہ کبھی مصلحت کی بنا پر بھی ہوتا ہے اس لئے ہم یہاں پر مختصر طور پر ضرورت و مصلحت کے بارے میں فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہیں :

امام شاطبی نے مصلحت کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے :

ما یرجع الی قیام حیاة الانسان و تمام عیشه و نیله ما تقتضیه اوصافه الشهوانية و العقلية على الاطلاق	مصالح وہ ہیں جو انسانی زندگی کے قیام اور اس کے کمال سے متعلق ہوں۔ اور جن کے ذریعہ وہ اپنے شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں کو مکمل طور پر پورا کرے

لیکن مصالح و مفاسد میں شارع کی نظر کا اعتبار ہے نہ کہ مکلف کا۔ چنانچہ یہ بات کلیات کے سلسلہ میں بار بار دھرائی گئی ہے۔ ہم یہاں شاطبی کا قول نقل کرتے ہیں۔

ان الشريعة مبنية على اعتبار المصالح و ان المصالح انما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث ادراك المكلف (۲)	شریعت کا مدار مصالح کے اعتبار پر ہے، اور مصالح کا اعتبار شارع کے قرار دینے کی حیثیت سے ہوگا، مکلف کی سمجھ بوجھ کے موافق نہ ہوگا۔

علماء اصول نے مصالح کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے ضروریہ،

---

(۱) الشاطبي - الموافقات تونس - ۱۳۰۲ھ ج ۲ ص ۱۴

(۲) ایضاً ج ۲ - ص ۲۵

حاجیہ اور تحسینیہ ۔ مصالح ضروریہ میں دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت شامل ہے ۔ ان کو کلیات خمسہ کہا جاتا ہے اور ان پر انسانی زندگی کا قیام اور بقاء موقوف ہے ۔ ایک صالح معاشرہ کے وجود کے لئے بھی یہ ناگزیر ہیں ۔ دنیا کے ہر مذہبی قانون نے ان کی رعایت رکھی ہے ۔ مصالح حاجیہ پر زندگی کا قیام تو موقوف نہیں لیکن ایک خوشگوار زندگی کے لئے وہ ضروری ہیں ۔ یہ مصالح تمدنی زندگی سے متعلق ہیں ۔ مصالح تحسینیہ انسانی اخلاق، فضائل، عالی حوصلگی وغیرہ سے متعلق ہیں (۳) ۔ اصول استحسان کا استعمال زیادہ اسی قسم کے مصالح میں ہوتا ہے ۔ مصالح کے سلسلہ میں علماء اصول کے یہاں تقدم تاخر کے بھی درجے ہیں ۔ اور اس میں فقہاء کے درمیان اختلافات بھی ہیں ۔

اس تمہید کے بعد ہم اصل اصول کی طرف آتے ہیں ۔ لغت میں استحسان کسی چیز کے اچھا سمجھنے کو کہتے ہیں ۔ عربی محاورہ میں استحسن الرای، یا استحسن القول یا استحسن الطعام (یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو ، یا کھانے کو اچھا سمجھا) وغیرہ کہا جاتا ہے ۔ فقہاء کے یہاں استحسان دو قسم کا ہے ۔ شریعت نے بعض چیزیں انسان کے اختیار، اجتہاد اور اس کے حالات پر چھوڑی ہیں ۔ مثلاً قرآن مجید میں دودھ پلانے والی عورت کو معاوضہ اور کپڑا دینے کا حکم ہے ۔ لیکن اس کی مقدار مقرر نہیں اس کو ہر شخص کی حیثیت پر چھوڑا گیا ہے ۔ اسی طرح جس عورت کا مہر طے نہ پایا ہو، اور اس کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دی ہو تو ایسی مطلقہ کو جوڑا یا کچھ خرچ رواج کے مطابق دینے کا حکم ہے ۔ لیکن یہاں بھی اس کی تعیین نہیں کی گئی ۔ یہ ہر شخص کے حالات پر منحصر ہے ۔ اس قسم کے اجتہاد اور غالب رائے سے کام لینے کو بھی استحسان سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ دوسری قسم وہ ہے جو قیاس ظاہر کے

---

(۳) الغزالی ۔ المستصفی، قاہرہ ۱۹۳۷ء ج ۱ ۔ ص ۱۳۹ ۔ ۱۴۳

خلاف ہو(۴)۔ اس پر ذیل میں تفصیل سے بحث آئے گی ۔ اصول فقہ میں اس کی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے ذیل میں ہم چند مشہور تعریفیں نقل کرتے ہیں :

کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) :

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن أن يحكم فی المسألة بمثل ما حكم به فی نظائرها الی خلافه، لوجه هو أقوی من الاول يقتضی العدول عن الاول(۵)

استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلہ سے ہٹ کر اس کے خلاف فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ہو۔ اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بنا ہو جو سابق فیصلہ سے قوی تر ہو اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

ابو بکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) :

الاستحسان هو ترك القياس الی ما هو اولی منه(۶) ۔

ظاہر قیاس کو چھوڑ کر اس سے بہتر (دلیل) اختیار کرنے کا نام استحسان ہے ۔

سرخسی (متوفی ۴۹۰ھ) :

و النوع الاخر (من الاستحسان) هو الدليل الذی يكون معارضا للقياس الظاهر الذی تسبق اليه الاوهام قبل العام التامل فيه، و بعد العام التامل فی حكم الحادثه و اشباهها من الاصول

استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو، جس کی طرف اس میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو۔ اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر

---

(۴) اصول السرخسی۔ قاہرہ ۱۳۷۲ھ ج ۲۔ ص ۲۰۰

(۵) ابو الحسین البصری۔ کتاب المعتمد۔ دمشق ۱۹۶۴ء ج ۲۔ ص ۸۴۰۔ امام کرخی کی یہ تعریف اصول فقہ کی مختلف کتابوں میں مذکور ہے ہم نے نسبۃ قدامت کے سبب کتاب المعتمد سے لیا ہے۔

(۶) اصول الجصاص مخطوطہ عکسی دارالکتب المصریہ اصول فقہ ۲۲۹، ورق ۹۴ب

يظهر ان الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فان العمل به هو الواجب، فسموا ذلك استحساناللتميز بين هذا النوع من الدليل و بين الظاهر الذى تسبق اليه الاوهام قبل التامل على معنى انه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنالقوة دليله(۷)

کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے ۔ کیونکہ اس (دلیل) پر عمل ضروری ہے ۔ اس کو استحسان اس لئے کہتے ہیں کہ دلیل کی اس قسم اور ظاہر قیاس جس کی طرف غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہے امتیاز ہوسکے ۔ اس طور پر کہ حکم اس ظاہر قیاس سے ہٹا ہوا ہوگا ۔ اور اسی کو دلیل کی قوت کے سبب مستحسن سمجھا جائے گا ۔

نسفی (متوفی ۷۱۰ھ) :

الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه۔ او هو دليل يعارض قياس الجلى(۸)

استحسان قیاس (ظاہر) کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے ۔ یا استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو ۔

مالکی فقہاء میں سے ابو بکر بن العربی اور امام شاطبی کی استحسان کی تعریف مندرجہ ذیل ہے :

ابن العربی (متوفی ۵۴۳ھ) :

الاستحسان هو ايثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء و الترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض

کسی مسئلہ میں ظاہر دلیل جس حکم کی متقاضی ہو اس کے استثناء کے طور پر چھوڑنے کو ترجیح دینے اور اس کے

(۷) اصول السرخسی۔ قاہرہ ۱۹۵۳ء ج ۲۔ ص ۲۰۰

(۸) ابن الملک، شرح المنار قسطنطنیہ ۱۳۰۹ھ ص ۲۸۳

مقتضیاته(۹)

بعض تقاضوں پر بعض موانع کے سبب رخصت پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے۔

شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ) :

الاستحسان عندنا و عند الحنفیه هو العمل باقوی الدلیلین فالعموم اذ استمر والقیاس اذا اطرد فان مالکا و ابا حنیفة یریان تخصیص العموم بای دلیل کان من ظاهراو معنی(۱۰)

استحسان ہمارے (مالکیوں) اور حنفیوں کے نزدیک دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کا نام ہے۔ کسی مسئلہ میں جب عموم جاری رہے، اور قیاس بھی اپنے عموم پر قائم رہے تو اس صورت میں مالک اور ابو حنیفہ عموم کی تخصیص، وہ کسی بھی ظاہری یا معنوی دلیل سے ہو، جائز سمجھتے ہیں۔

بعض حنبلی فقہاء نے استحسان کی تعریف اس طرح کی ہے :

طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) :

اجود تعریف للاستحسان انه العدول بحکم المسألة عن نظائرها لدلیل شرعی خاص و هو مذهب أحمد(۱۱)

استحسان کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں کسی خاص شرعی دلیل کی بنا پر اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کیا جائے۔ یہی امام احمد کا مذہب ہے۔

ابن قدامہ (متوفی ۶۲۰ھ) :

اس نے استحسان کے تین معنی بتائے ہیں :

احدها : العدول بحکم المسألة

اول : کتاب و سنت سے ماخوذ کسی خاص

---

(۹) الشاطبی۔ الموافقات۔ تونس ۱۳۰۲ھ۔ ج ۴۔ ص ۱۰۴

(۱۰) ایضاً ص ۱۰۴

(۱۱) عبدالوهاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی۔ کویت ۱۹۷۰ء ص ۷۰

عن نظائرها لدليل خاص من كتاب او سنة

دلیل کی بنا پر کسی خاص مسئلہ میں اس کے مشابہ مسائل کے حکم سے انحراف کرنا

ثانيها : يستحسنه المجتهد بعقله

دوم : مجتهد اپنی عقل سے جس حکم کو اچھا سمجھے ۔

ثالثها : دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه(۱۲)

سوم : ایسی دلیل جو مجتہد کے ذہن میں تو کھٹکتی ہو لیکن وہ اس کی تعبیر ، پر قادر نہ ہو۔

معتزلہ میں ابو الحسین بصری (متوفی ٤٣٦ھ) نے استحسان کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے۔

الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ، غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه، و هو في حكم الطارى على الاول(۱۳)

استحسان سے مراد یہ ہے کہ وجوہ اجتہاد میں سے کسی ایک وجہ کو کسی قوی تر سبب کی بنا پر ترک کریں، اور اس میں الفاظ کا عموم شامل نہ ہو، اپنے سابق نظائر کے مقابلہ میں یہ کسی نئے پیش آمدہ مسئلہ کے حکم کے بارے میں ہوگا۔

مختلف مکاتب فقہ کے ائمہ کی یہ چند تعریفات ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور ان سب تعریفات کو نظر انداز کرتے ہیں جو امام شوکانی نے ارشاد الفحول میں دی ہیں، یا جو دوسری کتابوں میں درج ہیں ۔

مندرجہ بالا تعریفات سے دو اہم نتائج نکالے جاسکتے ہیں :

---

(۱۲) ابن قدامہ المقدسی۔ روضۃ الناظر قاہرہ ۱۳۷۸ھ ص ۸۵ - ۸٦

(۱۳) کتاب المعتمد ج ۲ ص ۸۴۰

اول یہ کہ علماء اصول کے درمیان استحسان کی تعریف میں اختلاف کے باوجود اس کے مفہوم پر اتفاق ہے ۔ وہ یہ کہ استحسان کسی مسئلہ میں ایک مقررہ حکم سے ہٹ کر (عدول) دوسرا حکم اختیار کرنے کو کہتے ہیں، یا ایک متعین حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح (ایثار) کا نام استحسان ہے یا ایک حکم کو نظر انداز (طرح) کرنے یا کسی کلی حکم سے جزوی طور پر استثناء کو یا عام حکم میں تخصیص کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے ۔ نیز اس بات پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اس انحراف، عدول، ترجیح، استثناء، یا تخصیص کے لیے کسی دلیل شرعی کی ضرورت ہے۔ یہ دلیل نص بھی ہو سکتی ہے، دلیل عقلی بھی ممکن ہے، عرف اور مصلحت بھی سند بن سکتے ہیں، اسی دلیل شرعی کو اصطلاح میں وجہ استحسان یا سند استحسان کہا جاتا ہے ۔

دوم یہ کہ انحراف کبھی ایسے حکم سے ہوتا ہے جو نص کے عمومی اور متبادر مفہوم سے ظاہر ہوتا ہے ۔ اور کبھی ایسے حکم سے جس کو قیاس ظاہر بتلاتا ہے ۔ اور بعض اوقات ایسے حکم کو چھوڑا جاتا ہے جو کسی شرعی کلیہ پر مبنی ہوتا ہے ۔

مندرجہ بالا تعریفات کی روشنی میں استحسان کی ایک جامع اور آسان تعریف ان لفظوں میں کی جاسکتی ہے :

کسی مسئلہ میں دلیل شرعی کی رو سے جو حکم مقرر ہے کسی قوی سبب کی بنا پر اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کرنا جو خود بھی کسی دلیل شرعی پر مبنی ہو استحسان کہلاتا ہے ۔

استحسان تین اعتبار سے ہو سکتا ہے ۔ (۱) مقررہ حکم سے انحراف ۔ (۲) اس حکم کے لحاظ سے جس کو اختیار کیا گیا ہو ۔ (۳) وہ سند جس کی بنا پر مقررہ حکم سے انحراف ہو ۔ پہلی اور دوسری قسم کی مندرجہ ذیل تین شکلیں ہو سکتی ہیں ۔ اول یہ کہ ظاہر قیاس کو چھوڑ کر قیاس خفی کو اختیار کرنا ۔ دوم یہ کہ کسی نص کے عام اور متبادر مفہوم کو چھوڑ کر

کوئی دوسرا حکم اختیار کرنا۔ سوم یہ کہ کسی کلی حکم سے استثناء کرنا

پہلی شکل کی چند مثالیں یہ ہیں :

احناف کے نزدیک زرعی اراضی کے وقف کرنے کی صورت میں آبپاشی، زمین میں تصرف، اور آمد و رفت کے حقوق عام قواعد (قیاس ظاہر) کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوں گے، جب تک ان کا وقف کرتے وقت بالصراحۃ ذکر نہ کیا جائے، لیکن استحسان کی رو سے یہ مراعات بھی حاصل رہیں گی، چاہے واقف نے ان کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کی صورت میں مقیس علیہ بیع کو سمجھا گیا ہے ۔ جس طرح فروخت کے بعد بائع کی ملکیت فروخت شدہ شے سے زائل ہوجاتی ہے ۔ اسی طرح وقف سے بھی واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے ۔

زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں آبپاشی، زمین میں تصرف، اور آمد و رفت کے حقوق بھی ختم ہو جاتے ہیں ۔ الا یہ کہ ان کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ لیکن اس مسئلہ میں استحسان کی صورت میں قیاس خفی پر عمل کیا گیا ہے ۔ قیاس خفی کی صورت میں مقیس علیہ یا اصل اجارہ ہے نہ کہ بیع ۔ کیونکہ دونوں سے مشترک مقصود انتفاع ہے نہ کہ ملکیت عین ۔ چنانچہ زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں آبپاشی، تصرف اور آمد ورفت کے حقوق باقی رہیں گے، چاہے ان کا ذکر نہ کیا جائے ۔ یہ صورت وقف میں بھی ہوگی۔ اس مسئلہ میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی کو اختیار کیا گیا ہے ۔ اسی کا نام استحسان ہے ۔ زمین سے انتفاع بغیر حقوق دئے نہیں ہوسکتا ۔

ایک اور مثال لیجئے ۔ حنفیہ کے نزدیک تیز پنجے والے پرندوں، مثلاً شکرے، گدھ، کوے اور چیل کا جوٹھا قیاس ظاہر کی رو سے نجس ہے ۔ لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے ۔ نجس ہونے کی صورت میں ان پرندوں کے جوٹھے کو عام درندوں مثلاً بھیڑئے، چیتے، شیر اور تیندوے کے جوٹھے نہ

قیاس کیا گیا ہے یہ قیاس ظاہر اور عام قواعد کے مطابق ہے - لیکن پاک ہونے کی صورت میں ان پرندوں کے جوٹھے کو انسان کے جوٹھے پر قیاس کیا گیا۔ انسان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، لیکن اس کا جوٹھا پاک ہے - استحسان کی وجہ یہاں یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اس کا اثر پانی میں نہیں آتا - اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب نکل کر پانی میں شامل ہوجاتا ہے، جو ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے - اس لئے ان کا جوٹھا نجس ہے (۱۳)

ضرورت کی بنا پر استحسان کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں - قحط کے زمانے میں حضرت عمر نے چور کا ہاتھ کاٹنے کی ممانعت کردی تھی - یہ ایک عام حکم سے تخصیص تھی جو ضرورت کی بنا پر کی گئی -

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم اور عریہ کی اجازت عام انسانی ضرورت کی بنا پر ہی دی تھی -

تیسری قسم کی چند مثالیں یہ ہیں :

اگر امین کا انتقال ہوجائے اور اس نے کسی کو یہ نہ بتلایا ہو کہ امانت کہاں رکھی ہے تو اس صورت میں قیاس ظاہر کی رو سے اس کو قیمت ادا کرنا پڑے گی- کیونکہ امانت کا اس طرح چھپانا کہ اس کا کسی کو علم نہ ہو اس کی حفاظت میں کوتاہی ہے- تاہم اگر باپ امین ہو اور اس کے ساتھ یہ صورت پیش آئے تو وہ ضامن نہ ہوگا- اس لئے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے مال میں تصرف اور تجارت کی اجازت ہے - یہ ایک استثنائی حکم ہے جو استحساناً جائز ہے -

اسی طرح امانت کے ضائع ہونے کی صورت میں امین اس کا ضامن نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس کے تلف ہونے میں اس کا کوئی قصور نہ ہو- لیکن جو

---

(۱۳) اصول السرخسی ج ۲ ص ۲۰۴

چیزیں اجرت پر ٹھیک کرنے، رنگوانے یا دھلوانے کے لئے دی جاتی ہیں وہ اس کلیہ سے مستثنی ہیں ۔ اگر یہ چیزیں دوکاندار کے پاس ضائع ہوں گی تو وہ ان کا ضامن ہوگا۔ الا یہ کہ ایسی کوئی ناگہانی آفت آ جائے جس میں وہ مجبور ہو۔ یہاں استحسان کا سبب یہ ہے کہ اگر ان چیزوں کے تلف ہونے پر قیمت نہ لی جائے تو کوئی شخص بھی اجرت پر دی جانے والی چیزوں کی حفاظت نہیں کرے گا۔ اور اس طرح اجرت پر عام کاروبار مشکل ہو جائے گا۔

سند یا وجہ استحسان کے اعتبار سے حنفیہ نے استحسان کو مندرجہ ذیل قسموں میں تقسیم کیا ہے :

(۱) نص

(۲) اجماع

(۳) قیاس خفی

(۴) عرف

(۵) مصلحت و ضرورت

نص کی صورت میں استحسان کی مثال میں ہم بیع‌سلم و عریہ کو پیش کر چکے ہیں ۔ عریہ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں میں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دیدیتا تھا۔ اس کی آمد و رفت سے بعض اوقات اس کو تکلیف ہوتی۔ اس لئے درخت پر جو کھجوریں ہوتیں ان کے بدلے میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دیدیتا۔ حالانکہ حدیث میں اس قسم کے پھلوں کے تبادلہ کی ممانعت ہے لیکن ضرورت کی بنا پر عریہ کی اجازت دیدی تھی۔

روزہ میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ قیاس اور

عام قاعدہ کی رو سے روزہ ٹوٹ جانا چاہئیے۔ یہاں بھی قیاس کے مقابلہ میں نص موجود ہے۔ اس لئے عام حکم سے اس کو مستثنی قرار دے کر استحسان سمجھا گیا(۱۵)

در حقیقت ایسے احکام کو نص کی بنا پر استحسان سمجھنا محض مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقۃً۔ کیونکہ اس قسم کے احکام نص سے ثابت ہیں۔

اب استحسان اجماع کو لیجئیے۔ اس کی مثال میں عام طور پر استصناع کو پیش کیا جاتا ہے۔ قیاس (عام قوانین) کی رو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانا) اس کلی حکم سے مستثنی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کردی جائے، جیسا کہ عام قاعدہ اس کا متقاضی ہے، تو لوگوں کو روز مرہ کی ضروریات میں تنگی ہوگی جو خلاف مصلحت ہے۔ مصلحت کی بنا پر اس کو جائز رکھا گیا ہے، اور اس پر اجماع ہے(۱۶)۔

قیاس خفی کی مثالیں اوپر گذر چکی ہیں۔

عرف کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ ظاہر قیاس کی رو سے تو اس کی قسم ٹوٹ گئی اور اس کو کفارہ ادا کرنا چاہئیے کیونکہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے۔ تاہم عرف عام میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے، اس لئے استحساناً اس کو حانث نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح حمام میں غسل کرنے کے لئے پانی کی مقدار کا کوئی تعین نہیں ہوتا، اور اجرت طے ہو جاتی ہے۔ اس لئے قیاس کی رو سے تو اجرت جائز نہیں

(۱۵) عبید اللہ بن مسعود التوضیح مع التلویح۔ قاہرہ ج ۲، ص ۸۲۔

(۱۶) اصول السرخسی ج ۲، ص ۲۰۳۔

ہونا چاہئے۔ لیکن عرف کی بنا پر اس اجرت کو جائز سمجھا گیا ہے۔ اور یہ استحسان ہی کی ایک صورت ہے۔

مصلحت اور ضرورت کی بنا پر استحسان کی چند مثالیں یہ ہیں۔ تمام ضرورت کی بنا پر ایسے حوضوں کو جن کا طول و عرض دہ در دہ ہو جاری پانی کے حکم میں سمجھا گیا ہے۔ اگر ان میں نجاست گر جائے تو استحساناً وہ جاری پانی کے حکم میں ہونے کے سبب نجس نہیں ہوں گے۔

کنویں کی نجاست کی صورت میں پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہوجاتا ہے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سارا پانی نکالا جائے۔

پیشاب کے باریک قطرے یا بارش کے زمانہ میں سڑک پر چلنے سے کیچڑ کے چھینٹے اگر کپڑوں پر پڑجائیں تو کپڑے نجس نہیں ہوتے۔ اگرچہ قیاس کی رو سے یہ نجس ہوں گے۔ اس میں چونکہ تنگی ہے اور عموم بلویٰ و ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو نظر انداز کیا جائے۔

استحسان درحقیقت اس لئے حجت ہے کہ اس کی بنیاد یا توکسی اثر پر ہوتی ہے، جیسے بیع سلم، اجارہ، روزہ میں بھول کر کھانا، یا اجماع پر جیسے استصناع، یا عرف و ضرورت پر جیسے حوضوں کی طہارت کا حکم، یا پھر قیاس خفی پر (۱۷)

مالکیہ کے نزدیک وجہ استحسان کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: عرف مصلحت اور رفع حرج

عرف کی مثالیں اوپر بیان ہو چکی ہیں۔

مصلحت کی ایک مثال یہ ہے کہ شرکت کی صورت میں اگر ایک شریک

---

(۱۷) عبید اللہ بن مسعود التوضیح۔ قاہرہ ج ۲ ص ۸۲

مال تلف کردے تو قیاس کی رو سے وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ وہ خود بھی جزوی طور پر اس کا مالک ہے ۔ لیکن استحسان کی رو سے وہ ضامن ہوگا۔ یہ ضمانت اس مصلحت کی بنا پر ہے کہ اس طرح لوگوں کے مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں گے ۔ ورنہ ہر شریک دوسرے کا مال لے اڑے گا۔

رفع حرج کی مثالیں ضرورت کے تحت ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں ۔ ایک مثال یہ بھی دی جاتی ہے کہ معاملات میں ملازم کا معمولی غبن استحساناً نظر انداز کردیا جائے گا۔ اور اس پر کوئی ضمانت نہیں ہوگی۔ لیکن غیر معمولی رقم یا قیمتی شے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

حنفیہ اور مالکیہ نے سند استحسان کی مندرجہ بالا صورتیں بتلائی ہیں ۔ ان میں دو صورتوں پر وہ متفق ہیں ۔ اول اس استحسان پر جس کا سبب عرف ہو، دوم اس پر جس کی وجہ مصلحت ہو۔ مصلحت میں حنفیہ کی اصطلاح میں ضرورت اور مالکیہ کی اصطلاح میں رفع حرج دونوں داخل ہیں۔

اس جائزہ کے بعد اب ہم استحسان کو اس طرح بیان کرسکتے ہیں :

استحسان کسی ایسے حکم سے انحراف کا نام ہے جس کے قیاس ظاہر، یا عام قواعد، یا کلی احکام متقاضی ہوں، لیکن یہ انحراف عرف، مصلحت، ضرورت حصول منفعت، دفع مضرت یا رفع حرج کے سبب ہو۔ استحسان کی یہ تعریف تقریباً متفق علیہ ہے ۔

اب باقی رہیں وہ دو صورتیں جو حنفیہ کے یہاں تو استحسان کہلاتی ہیں، لیکن مالکیہ ان کو استحسان نہیں سمجھتے ۔ یہ دو صورتیں قیاس خفی اور نص ہیں ۔ ان دونوں کے بارے میں ہم پہلے اشارۃً کہ چکے ہیں کہ ان کو مجازاً استحسان کہا جاتا ہے، ورنہ درحقیقت ان کی بنیاد قیاس اور نص پر ہے ۔

قیاس خفی کی صورت میں ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اور نص کی صورت میں حکم ابتداًء نص پر مبنی ہوتا ہے۔

حنفی فقہاء کے نزدیک جو حکم استحسان پر مبنی ہو، اور اس کا سبب قیاس خفی ہو، ایسے حکم پر اس کے مشابہ دوسرے واقعات کو بھی قیاس کیا جاتا ہے۔ لیکن جس استحسان کا سبب نص، اجماع، عرف یا ضرورت ہو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک استثنائی قانون ہونے کی بنا پر ہے جس کو عام کرنا درست نہیں ہے(۱۸)

قیاس خفی کی صورت میں استحسان پر جو قیاس جائز ہے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مال پر قبضہ کرنے سے بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو ان سے قسم لی جائے گی۔ یہ قیاس خفی کی صورت میں ہے۔ اس کا اطلاق بائع و مشتری کے وارثوں پر بھی ہو سکتا ہے، اگر بائع و مشتری کے انتقال کے بعد ان کے وارثوں کے درمیان قیمت میں اختلاف ہو جائے تو ان سے بھی قسم لی جائے گی۔ اجارہ کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً کرایہ پر لینے اور دینے والے کے درمیان کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہوجائے تو ان سے بھی قسم لی جائے گی۔

باقی تین صورتوں میں قیاس درست نہیں ہے۔ لیکن یہ نظریہ اس لئے محل نظر معلوم ہوتا ہے کہ قیاس علت کے اشتراک کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر علت مشترک ہے تو پھر قیاس درست ہونا چاہیئے، خواہ حکم استثنائی ہو یا ابتدائی(۱۹)

قیاس خفی کی صورت میں استحسان میں متاخرین فقہاء نے دلیل (علت) کے اثر کی قوت و ضعف کا اعتبار کیا ہے، ظہور و خفاء کا نہیں۔ قیاس جلی

---

(۱۸) اصول السرخسی ج ۲ ص ۲۰۶-۲۰۷

(۱۹) عبد الوہاب خلاف- مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ- کویت ۱۹۷۰ء ص ۷۶

و خفی میں تعارض کی صورت میں قیاس خفی کو ترجیح اسی صورت میں ہوگی جہاں دلیل خفی دلیل ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور موثر ہو۔ ورنہ پھر قیاس جلی کو ہی اختیار کیا جائے گا۔ جب استحسان و قیاس کا مقابلہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ہو تو اس کی چار قسمیں بنتی ہیں ۔ اسی طرح جب ان میں تعارض دلیل کی صحت کے لحاظ سے ہو تو اس کی بھی چار قسمیں بنتی ہیں ۔ دونوں کو ضرب دینے سے اس کی سولہ قسمیں بنتی ہیں ۔ ان میں بعض صورتوں میں قیاس کو ترجح دی جائے گی، بعض میں استحسان کو۔ یہ بحث چونکہ خالص فنی ہے اس لئے ہم نے یہاں اس کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اس پر تفصیلی بحث دیکھی جاسکتی ہے(۲۰)

حجیت استحسان کے بارے میں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں ۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک استحسان ایک دلیل شرعی ہے ۔ قیاس کی طرح اس سے بھی استنباط احکام میں مدد لی جاسکتی ہے ۔ شوافع کے نزدیک استحسان دلیل شرعی نہیں ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ استحسان شخصی رائے اور ہوائے نفس پر مبنی ہے ۔ اور ترجیح بلا دلیل کے دی جاتی ہے۔ اجتہاد کا یہ طریقہ ان کے نزدیک لذت اندوزی کے مترادف ہے، کیونکہ استحسان دلیل شرعی کے مقابلہ میں مستعمل ہے ۔ تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ استحسان دلیل شرعی تو ضرور ہے، لیکن مستقل دلیل نہیں ہے ۔ حقیقت میں یہ دوسری تسلیم شدہ دلیلوں پر مبنی ہے ۔ کیونکہ اگر استحسان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ قیاس ہی ہے، یا پھر اس کی بنیاد نص، عرف، اجماع یا مصلحت پر ہوتی ہے ۔ اس گروہ کی نمائندگی امام شوکانی کرتے ہیں ۔ استحسان پر بحث ختم کرتے ہوئے وہ رقمطراز ہیں :

فعرفت بمجموع ما ذکرنا ان ‏ ہم نے سابق میں جو بیان کیا اس سے

---

(۲۰) عبید اللہ بن مسعود۔ التوضیح مع التلویح ج ۲۔ ص ۸۱ - ۸۲
نیز ملاحظہ ہو مولانا محمد تقی امینی۔ فقہ اسلامی کا تاریخی منظر۔ لاہور۔ تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۰۰ - ۲۰۷

ذکر الاستحسان فی بحث مستقل لافائدہ فیہ اصلا، لانہ ان کان راجعا الی الادلۃ المتقدمۃ فھو تکرار۔ و ان کان خارجا عنھا فلیس من الشرع فی شئی ۔ بل ھو من التقول علی ھذہ الشریعۃ بمالم یکن فیھا تارۃ و بما یضادھا اخری(۲۱)

مجموعی طور پر تم نے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ مستقل بحث کے طور پر استحسان کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ استحسان اگر انجام کار الہی دلائل کی طرف لوٹتا ہے جن کا ذکر پہلے گذر چکا تو اس کا ذکر محض تکرار ہوگا۔ اگر ان دلائل سے خارج یہ کوئی علحیدہ اصول ہے تو پھر شریعت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایسا اصول ہے جو شریعت میں کبھی نہیں رہا بلکہ اس کے مخالف ہے اور اس کی حیثیت شرع میں سخن سازی کی ہے۔

حجیت استحسان کے بارے میں علماء اصول خصوصاً حنفیہ نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس مقالہ کے شروع میں ہم نے اختصار کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے۔ اس پر ہم مزید گفتگو نہیں کریں گے۔

امام شافعی نے استحسان کے رد میں تفصیل سے دلائل دئے ہیں۔ ہم نے اپنے ایک مقالہ میں ان کا جائزہ لیا ہے(۲۲)۔ ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے۔

اول یہ کہ ایک مسلمان کو ہر حال میں خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کرنا چاہئے۔ یا پھر ان احکام کی جو نصوص پر مبنی ہوں۔ رہا استحسان تو اس میں مجتہد کے اپنے ذوق، انفرادی رائے، اور میلان طبع کو زیادہ دخل ہے۔ اپنی ذاتی پسند اور خواہش سے مجتہد جس حکم کو چاہتا ہے اختیار کرلیتا ہے۔

---

(۲۱) الشوکانی ۔ ارشاد الفحول سورابایا ۱۳۴۷ھ ۔ ص ۲۱۲

(۲۲) اصول فقہ اور امام شافعی فکر و نظر جولائی ۱۹۶۷ء ص ۳۰ - ۵۰

لیکن اس کے پاس کوئی ٹھوس دلیل نہیں ہوتی۔ اس لئے جو حکم تلذذ اور تذوق پر مبنی ہو وہ شرعی نہیں ہوسکتا۔

دوم یہ کہ جن مسائل کے بارے میں قرآن و سنت میں واضح نصوص موجود ہیں ان میں نصوص کی پیروی لازم ہے۔ یا ان پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ نصوص و قیاس کے سوا کوئی تیسرا طریقہ قابل اتباع نہیں ہو سکتا۔ استحسان میں در حقیقت ایک مجتہد شخصی رائے کو دلیل شرعی پر مقدم سمجھتا ہے۔ ایسا اصول کبھی دلیل شرعی نہیں بن سکتا۔

علماء اصول نے امام شافعی کے اعتراضات کا جواب بہت تفصیل سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کو ہوائے نفس، تلذذ، تذوق، شخصی رائے، نصوص کی مخالفت، یا نصوص پر رائے کو مقدم کہنا محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ پہلی دوسری صدی ہجری میں استحسان کا استعمال اور متاخر دور میں اس کے بارے میں تفصیلی مباحث اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ استحسان کا ہوائے نفس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ تعارض ادلہ کی صورت میں قوی دلیل کو ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔ متاخر دور میں بھی تقلید کے سبب شوافع کی طرف سے استحسان کا برابر انکار کیا جاتا رہا۔ اور اس کی حقیقت کی طرف قطعاً التفات نہیں کیا گیا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو امام شافعی کی تصانیف میں متعدد مسائل میں یہ اصول کارفرما نظر آتا ہے۔ اگرچہ اصطلاح میں وہ اس کو استحسان نہیں کہتے(۲۳)۔ تاہم بعض حقیقت پسند فقہاء شافعیہ نے اس کی تائید کی ہے۔

علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۲ھ) لکھتے ہیں :

"اصول استحسان کے حامیوں نے اس کی شدت سے مدافعت کی ہے۔ اور مخالفین نے ان پر کثرت سے اعتراضات کئے ہیں۔ لیکن حقیقت

---

(۲۳) اصول فقہ اور امام شافعی فکر و نظر، جولائی ۱۹۶۵ء، ص ۵۰

میں دونوں نے ایک دوسرے کا مقصد نہیں سمجھا ۔ اور لاپروائی سے ایک فریق نے دوسرے پر لعن طعن کرنا شروع کردیا ۔ استحسان کے قائلین در حقیقت اس کو ادلہ اربعہ میں سے ایک دلیل بتلاتے ہیں ۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ جس نے استحسان سے کام لیا اس نے اپنی طرف سے قانون سازی کی تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں شارع کی طرف سے کوئی دلیل موجود نہیں ہوتی اور اس میں ایک مجتہد اپنے نزدیک ایک دلیل کو اچھا سمجھ کر (استحساناً) حکم ثابت کرتا ہے تو گویا وہ ایک لحاظ سے اپنی طرف سے قانون سازی کررہا ہے (جس کا وہ مجاز نہیں ہے)۔

سچ یہ ہے کہ استحسان کے بارے میں نزاع کی کوئی گنجائش موجود نہیں ۔ اگر نزاع محض ایک اصطلاحی نام رکھنے کے سبب سے ہے تو اصطلاح کے بارے میں جھگڑے کا کوئی جواز نہیں (۲۴) ۔

مخالفین استحسان کا جواب دیتے ہوئے امام شاطبی مالکی (متوفی ۷۹۰ھ) لکھتے ہیں :

فان من استحسن لم یرجع الی مجرد ذوقه و تشهیه و انما رجع الی ما علم من قصد الشارع فی‌الجملة فی امثال تلك الاشیاء المفروضة کالمسائل التی یقتضی القیاس فیها امرا الا ان ذلك الامر یؤدی الی فوت مصلحة من جهة آخری او جلب مفسدة کذلك(۲۵)	جو شخص استحسان سے کام لیتا ہے وہ صرف اپنے ذوق اور خواهش کی طرف ہی رجوع نہیں کرتا، بلکہ اس واقعہ کے مشابہ پیش آنے والے واقعات میں وہ شارع کے مقصود کی طرف بھی فی‌الجملہ رجوع کرتا ہے، جس کو وہ سمجھتا ہے مثلاً بعض ایسے مسائل ہیں جن میں قیاس کسی خاص حکم کا متقاضی ہوتا

---

(۲۴) التفتازانی۔ شرح التلویح علی التوضیح قاهره ۱۹۰۷ء ج ۲۔ ص ۸۱

(۲۵) الشاطبی۔ الموافقات۔ تونس ۱۳۰۲ھ ج ۴، ص ۱۰۳

ہے، لیکن (اس کے اطلاق کی صورت میں)
وہ حکم ایک لحاظ سے کسی مصلحت کے
فوت ہونے یا نقصان و بگاڑ کا باعث بنتا
ہے۔

حوادث اور احکام کے استقراء سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس، کلی قواعد، اور عام قوانین پر اگر سختی سے عمل کیا جائے تو بعض مسائل یا حالات میں اس حکم یا قانون کے اطلاق سے جو مصلحت مقصود ہوتی ہے وہ فوت ہوجاتی ہے۔ اور بجائے منفعت کے فساد اور ضرر لازم آتے ہیں۔ اس لئے عقلی طور پر بھی عدل و رحمت کا تقاضا یہ ہے کہ مجتہد کے لئے اصول تشریع میں اتنی گنجائش موجود ہو کہ بعض خاص مسائل، یا بدلتے ہوئے حالات و ظروف میں عام قوانین اور قیاس سے ہٹ کر مصلحت و منفعت کو حاصل کرنے اور فساد و مضرت سے بچنے کے لئے وہ کوئی دوسرا طریقہ اختیار کر سکے۔ اسی کا نام اصول استحسان ہے۔ دور حاضر میں بھی اس اصول کے ذریعہ ہم اپنے بہت سے ایسے مسائل حل کر سکتے ہیں جن کا جواب ہمیں اپنے قدیم فقہی ادب میں نہیں ملتا۔

رویت ہلال اور قمری مہینے

سلیم الحق صدیقی

اس موضوع پر دو مضامین فکر و نظر کے گذشتہ شماروں میں شائع ہوچکے ہیں۔ ان مضامین کے مطالعہ کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے کو علم ہئیت کی روشنی میں صحیح طور پر سمجھا جائے۔ تاکہ رویت ہلال کے نہایت اہم دینی مسئلہ کو سائنٹیفک طور پر طے کیا جا سکے اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام میں قمری مہینوں کے حساب کو اتنا سہل کر دیا گیا ہے کہ ایک عام آدمی بھی ہلال دیکھ کر تاریخ کا تعین کر سکتا ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب کہ ذرائع آمد و رفت مفقود تھے، وسیع و عریض علاقوں میں پھیلی ہوئی آبادی، دور دراز شہروں، نخلستانوں اور خانہ بدوش قبائل کا آپس میں رابطہ پیدا کرنا دشوار تھا، عیدین، ماہ صیام اور دیگر اہم تاریخوں کے تعین کا سہل اور بہترین طریقہ رویت ہلال ہی تھا۔ اور آج بھی شریعت کا یہ اصول ہر لحاظ سے قابل عمل، آسان اور سائنٹیفک ہے، جس میں کسی قسم کے رد و بدل کی نہ تو کوئی ضرورت ہے نہ گنجائش، اور نہ اس کو توڑنا ممکن ہے۔ جس طرح ہر ملک کی اپنی اپنی ٹائم زون ہوتی ہیں اور ہر ملک کے فجر، ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات میں کئی کئی گھنٹوں کا فرق ہوتا ہے جو بالکل قدرتی ہے۔ اسی طرح مختلف ممالک میں قمری مہینوں کے دنوں میں فرق بھی قدرتی ہے۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ چاند زمین کے گرد اپنی گردش ایک رویت ہلال سے لے کر دوسرے رویت ہلال تک پورے ۲۹ دن ۱۲ گھنٹے ۴۴ منٹ اور ۰ سیکنڈ میں پوری کرتا ہے۔ یعنی تقریباً ساڑھے انتیس دنوں کا

ایک قمری ماہ ہوتا ہے۔ جس کے نتیجہ میں قمری مہینہ کبھی تیس دن اور کبھی انتیس دن کا شمار کرنا پڑتا ہے۔ ایک قمری سال میں ۲۹ ½ دن کے حساب سے ۳۵۴ دن شمار کئے جاتے ہیں جو شمسی سال سے گیارہ دن کم ہیں۔ چوالیس منٹ اور پانچ سیکنڈ کی کمی پوری کرنے کے لئے تیسرے سال ایک قمری سال کبیسہ (leap year) شمار کیا جاتا ہے۔ اور اس سال ۳۵۵ دن شمار ہوتے ہیں۔ اور عموماً سال کے آخری مہینے یعنی ذی‌الحجہ میں ایک دن بڑھا دیا جاتا ہے۔ اس حساب کے مطابق ۳۵۴ دن پورے کرنے کے لئے ایک قمری سال میں چھ ماہ تیس دن کے اور چھ ماہ انتیس دن کے لازمی طور پر ہونے چاہئیں۔ چاند کا ایک دوسرا اصول یہ ہے کہ وہ زمین۔ کے گرد گول دائرہ بنا کر نہیں گھومتا، بلکہ ناشپاتی کی طرح ایک مخروطی اور ترچھا دائرہ بناتا ہے، اس کے علاوہ عرض بلد اور طول بلد کے فرق سے بھی مختلف شہروں میں مختلف اوقات میں چاند نظر آتا ہے۔ مثلاً کراچی کا عرض بلد تقریباً ۲۵ ڈگری ہے تو پشاور کا عرض بلد ۳۴ ڈگری ہے۔ یعنی پشاور کراچی کے شمال میں تقریباً نو ڈگری کے فاصلے پر واقع ہے، زمین چونکہ گول ہے، اس لئے جب پشاور میں چاند نظر آتا ہے ٹھیک اسی وقت کراچی کے افق پر نہیں ابھرتا کیونکہ کراچی پشاور سے کافی جنوب میں واقع ہے اور اگلے روز جب کہ چاند پشاور کے افق پر چند ڈگری اور بلند ہو چکتا ہے تو کراچی میں نظر آجاتا ہے۔

زمین کی محوری گردش ہلال کو جلد غروب ہوجانے پر مجبور کر دیتی ہے

اسی طرح کراچی اور مدینہ منورہ کا عرض بلد تقریباً ایک ہے۔ لیکن طول بلد میں ۲۷ ڈگری کا فرق ہے۔ اگر مدینہ منورہ میں چاند کسی شام کو نظر آئے تو اس وقت کراچی میں کافی رات ہو چکی ہو گی اور زمین کے گول ہونے کی وجہ سے کراچی کے افق پر چاند نہیں ابھرے گا۔ اس لئے آئندہ چوبیس گھنٹے کے بعد جب غروب آفتاب ہوگا تو کراچی میں چاند نظر آئے گا۔ بالکل اسی طرح کہ بحرالکاہل میں جب بحری جہاز بین الاقوامی

ڈیٹ لائن عبور کرتے ھیں تو ان کو اپنے کلینڈر کی تاریخ ایک دن آگے یا پیچھے کرلی پڑتی ھے۔ کیونکہ کراچی میں اگر دو تاریخ ھے تو کیلیفورنیا میں یکم ھوگی۔ یہ نہیں بھولنا چاھئے کہ چاند کا ساڑھے انتیس دن کا چکر بھی چوبیس گھنٹوں کا فرق پیدا کردیتا ھے۔ لہذا اگر ایک ملک میں متواتر دو دن عید ھوجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ علم ھیئت کی روشنی میں بھی اگر حساب لگایا جائے تو مختلف ممالک میں اور ایک ملک کے مختلف شہروں میں بھی فرق واقع ھوسکتا ھے۔ لہذا اگر پشاور والے کراچی والوں سے ایک دن پیشتر عید منا لیتے ھیں تو اس میں کوئی فکر کی بات نہیں۔ جہاں تک رویت ھلال کمیٹی کا تعلق ھے قابل اعتماد اشخاص کی شہادت قبول کی جاسکتی ھے۔ کیونکہ بعض اوقات ۲۹ کا چاند اتنا باریک ھوتا ھے کہ تیز نظر والے ھی اسے دیکھ پاتے ھیں۔ غرض یہ کہ رویت ھلال کا انحصار طول بلد، عرض بلد، گردش ارض، موسم اور بعض دوسرے وجوہ پر ھوتا ھے۔ لہذا یہ رائے کہ تمام اسلامی ممالک کی قمری تاریخ ایک ھو درست نہیں ھے۔ کیونکہ ایک دن کا فرق تو لازمی ھے۔

اور نہ علم ھیئت کی رو سے ایک ھی تاریخ ھونا ممکن ھے، اس لئے رویت ھلال کا بہترین اصول وھی ھے جس کا شریعت نے تعین کر دیا ھے۔ اور وہ یہ کہ چاند دیکھ کر مہینے کی ابتداء کی جائے اور چاند لازمی طور پر قمری مہینے کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ کو نظر آھی جاتا ھے۔ لہذا ایک دن کے فرق کو غیر ضروری اھمیت دے کر ایک مسئلہ بنا دینا صحیح نہیں ھے۔

ھمارے ملک میں بد قسمتی سے چاند کے مہینوں کا صحیح طور پر حساب کرنا شاید بہت ھی کم لوگ جانتے ھوں، ھمارے اسلامی کلینڈر شائع کرنے والے ادارے اکثر غلط کلینڈر شائع کرتے ھیں۔ بعض کلینڈروں میں اگر بارہ قمری مہینوں کے دن جوڑے جائیں تو ۳۵۳ دن بنتے ھیں جو لازمی طور پر

۳۰۴ ہونے چاہئیں - جب قمری لیپ سال ہوتا ہے تو کوئی کلینڈر ۳۰۰ دن نہیں دکھاتا جو بہت بڑی غلطی ہے ۔ ہماری رویت ہلال کمیٹیاں عیدین اور رمضان شریف کے چاند کے علاوہ اور کسی مہینے میں رویت ہلال پر توجہ نہیں دیتیں۔ جس سے حج کی صحیح تاریخوں میں گڑبڑ ہوجاتی ہے۔ سعودی عرب کی حکومت اس قسم کی کبھی غلطی نہیں کرتی - اور وہاں پر حج ہمیشہ صحیح تاریخ پر ہوتا ہے، جہاں ماہرین حج کسی تاریخ کا تعین رویت ہلال اور فلکیاتی حساب دونوں کو سامنے رکھ کر کرتے ہیں۔ اور لیپ سال کا بھی خیال رکھا جاتا ہے، اس کے برعکس ہمارے ملک میں حساب نہ رکھنے کی بنا پر ہماری اور مکہ معظمہ کی حج کی تاریخوں میں اکثر ایک دن کی بجائے دو دن کا فرق پڑ جاتا ہے۔

علم ہیئت کی رو سے یہ تجویز زیادہ موزوں ہو گی کہ ہم پاکستان کو دو حلقوں میں ٹائم زون کی طرح تقسیم کردیں، اور دونوں حلقوں میں رویت ہلال کا حساب الگ الگ رکھیں، اور اگر دونوں حلقوں میں عید الگ الگ دنوں میں پڑتی ہے تو چیخ و پکار نہ کریں بلکہ ایک دن کی کمی کو حساب کتاب کے ذریعہ آئندہ پورا کرلیں جو عین ممکن ہے۔ پاکستان کی حد تک تو یہ ٹھیک ہے، لیکن ساری دنیائے اسلام کے لئے ایک قمری تاریخ مقرر کرنا غالباً ممکن نہیں اس میں گردش ارض جہاں فرق ڈال دیتی ہے وہاں $\frac{1}{2}$ ۲۹ دن چوالیس منٹ پانچ سیکنڈ کا قمری چکر بھی فرق کو بہت وسیع کر دیتا ہے، لہذا ضرورت ہے کہ ہم اپنے اسلامی کلینڈر کو علم ہیئت کی روشنی میں مرتب کریں جس میں قمری سال کے دنوں کا اندراج صحیح طریقہ پر کیا گیا ہو، اس طرح رویت ہلال کا مسئلہ پاکستان میں بڑی حد تک حل ہو سکے گا۔

امور عالم اسلام

محمود احمد غازی

انڈونیشیا :

انڈونیشی حکومت نے یہاں منعقد ہونے والی عیسائی کلیساؤں کی بین الاقوامی کانفرنس پر پابندی عائد کردی ہے۔ یہ کانفرنس آئندہ سال (۱۹۷۰ میں) منعقد ہونے والی تھی اور اس میں دنیا بھر کی عیسائی مذہبی تنظیموں اور کلیساؤں کے نمائندوں اور پادریوں کو شرکت کرنا تھی۔ اس کانفرس کے انعقاد کی خبروں سے عالم اسلام میں شدید تشویش پیدا ہو رہی تھی۔ انڈونیشیا میں گذشتہ چند سالوں سے بڑھتی ہوئی عیسائی تبلیغی سرگرمیوں کے پیش نظر خدشہ تھا کہ اگر یہ کانفرنس یہاں منعقد ہوگئی تو انڈونیشی معاشرہ پر اور خصوصاً یہاں کے نوجوانوں پر بہت دور رس اور تباہ کن نفسیاتی اور معاشرتی اثرات مرتب ہوں گے۔ اللہ تعالی کا شکر ہے کہ انڈونیشی حکومت نے اس خطرہ کا پہلے ہی اندازہ کرکے اس کا سدباب کر دیا۔ ہم اس اقدام پر انڈونیشی حکومت کو مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

بلجیم :

مذہب و امن و سلامتی کی دوسری بین الاقوامی کانفرنس یہاں منعقد ہوئی جس میں دنیا کے بہت سے مذاہب کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس کانفرنس کے رکن اساسی اور آسٹریا کے مسلم رہنما جناب ڈاکٹر اسماعیل بالک کی کوششوں سے کانفرنس نے ایک قرارداد بھی منظور کی جس میں مطالبہ کیا گیا کہ اسلام کو یورپ کے تمام ممالک میں قانونی اور ریاستی سطح پر تسلیم شدہ مذہب قرار دیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف ذاتی طور پر اس بات کے لئے

بھی کوشاں ہیں کہ اسلام کو آسٹریا میں ایک سرکاری طور پر تسلیم شدہ مذہب قرار دیا جائے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ کوششیں کامیابی کے آخری مراحل میں ہیں۔

بیت المقدس :

آئندہ ماہ نومبر میں عالمی صیہونی تنظیم کے زیر اہتمام یہاں ایک بین الاقوامی یہودی کانفرنس کے انعقاد کا پروگرام بنایا گیا ہے۔ اس کانفرنس میں یورپ، امریکہ وغیرہ سے تقریباً ایک ہزار یہودی مندوبین شرکت کریں گے۔ کانفرنس کے شرکاء اسرائیل میں مقیم یہودیوں کی پیشہ ورانہ تنظیموں کے اراکین، اقتصادی اداروں اور وکلاء اور طلباء کے نمائندوں سے بھی ملاقاتیں کریں گے۔ ہماری رائے میں بیت المقدس میں اس کانفرنس کا انعقاد قدس کی تہوید (Judaistion) کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کا مقصد بیت المقدس کی اسلامی حیثیتوں کو ختم کرکے اس کو ایک خالص یہودی شہر بنانا ہے۔

ترکی:

انقرہ کے متعدد اخبارات نے حکومت ترکی سے مطالبہ کیا ہے کہ وہ عظیم اسلامی اور تاریخی یادگار جامع ایاصوفیا کو دوبارہ مسجد میں تبدیل کردے اور وہاں خدائے وحدہ لا شریک کا کلمہ بلند کرنے اور اس کے حضور فرزندان توحید کو ناصیہ فرسائی کی اجازت دیدے۔ ایاصوفیا کو سلطان محمد الفاتح نے ۱۴۵۳ء میں فتح قسطنطنیہ کے موقع پر مسجد قرار دے دیا تھا۔ اس وقت سے یہ مسجد اسلامی شان و شکوہ اور عظمت و شوکت کی ایک یادگار شمار کی جاتی تھی۔ کمالی دور میں اس مسجد کی دینی حیثیت ختم کرکے اس کو میوزیم میں تبدیل کر دیا گیا تھا۔ اب ترک مسلمانوں کا مطالبہ ہے کہ اس کو دوبارہ مسجد قرار دے کر اس میں تمام اسلامی مراسم عبادت ادا کرنے کی اجازت دی جائے۔ ہم اس جائز اور اسلامی مطالبہ میں پوری طرح اپنے ترک بھائیوں

کے ساتھ ہیں اور حکومت ترکی سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اس اسلامی مطالبہ کو عملی جامہ پہنا کر دنیا بھر کے مسلمانوں کی اس دلی اور دیرینہ آرزو کو پورا کردے۔

چیکوسلواکیہ :

دارالحکومت پراگ میں ایک اسلامی مرکز کا قیام زیر غور ہے۔ اس مرکز میں ایک بڑی مسجد، ایک اسلامی کتب خانہ اور عربی زبان سکھانے کا ایک مدرسہ شامل ہوگا۔ اس منصوبہ کی تکمیل میں تمام اسلامی ممالک کی حکومتیں حصہ لیں گی۔ یاد رہے کہ چیکوسلواکیہ میں کئی لاکھ مسلمان آباد ہیں۔ بلاشبہ یہ اسلامی مرکز ان میں اسلامی تعلیمات کو عام کرنے اور ان میں ملی احساسات و جذبات کو بیدار کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

سعودی عرب :

جامعہ ریاض نے ایک بین الاقوامی اسلامی کانفرنس برائے سائنس و ٹکنالوجی کے انعقاد کا فیصلہ کیا ہے۔ یہ کانفرنس آئندہ ھجری سال کے ماہ ربیع الاول میں منعقد ہوگی۔ یہ کانفرنس غالباً اپنی نوع کی پہلی کانفرنس ہوگی۔ اس میں پوری اسلامی دنیا کے انجینئرنگ کالجوں، صنعتی اداروں، سائنسی تعلیم و تحقیق کے مراکز اور دوسرے متعلقہ سرکاری اور غیر سرکاری اداروں کے نمائندے شرکت کریں گے۔ اس موقع پر عالم اسلام میں سائنسی اور فنی ترقیات اور اس ضمن میں وسیع تر فنی اور سائنسی تعاون کی صورتوں اور امکانات پر غور کیا جائے گا۔ ہم تہہ دل سے اس کانفرنس کی کامیابی کے لئے دعا گو ہیں۔

❦❦❦❦

تعارف و تبصرہ

امام شامل ، عالم اسلام کے پہلے گوریلا لیڈر

مصنفہ : کیپٹن محمد حامد، اے ای سی

مطبوعہ : فیروز سنز، لاہور

کل صفحات : ۲۳۰

قیمت : ۱۱ روپے

یہ بڑی خوش آئند اور مسرور کن بات ہے کہ ہمارے ملک کی مسلح افواج کے افسران میں مسلمان سپہ سالاروں، جنگی قائدین اور جنرلوں کی فوجی مہمات کی تاریخ جدید ملٹری سائنس کی روشنی میں مرتب کرنے کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس سلسلہ کی ابتداء پاکستان آرمی کے ریٹائرڈ میجرجنرل جناب محمد اکبر خان نے کی تھی۔ موصوف نے جدید ملٹری سائنس کے نقطہ نظر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جناب صدیق اکبر اور دوسرے صحابی قائدین کی فوجی مہمات پر کتابیں لکھیں اور لکھ رہے ہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے اور بھی بہت سے اصحاب سیف قلم کے میدان میں بھی اپنی فنی تابناکیوں کی مثالیں قائم کر رہے ہیں۔ جنرل ابراهیم اکرم، برگیڈیر گلزار احمد، جنرل فضل مقیم اور دوسرے اصحاب سیف و سنان بلکہ اصحاب توپ و تفنگ نے قلم اٹھایا اور اسلامی کتب خانوں میں قابل قدر اور معتدبہ اضافے کیے۔

زیر نظر کتاب کے مصنف جناب کیپٹن محمد حامد صاحب بھی انہی جامعین سیف و قلم میں سے ہیں۔ آپ نے داغستان کے مجاہد و مصلح اعظم امام شامل کی جدوجہد آزادی پر قلم اٹھایا اور ہرچند کہ یہ موضوع اور یہ تحریک اردو زبان کے لئے بالکل نئی اور اکثر و بیشتر اردو دانوں کے لئے ناپانوس

ہے موصوف نے نہایت علمی انداز میں اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

امام شامل کی اس تحریک کو اس کے پورے تاریخی، سیاسی، معاشرتی، اور فکری پس منظر میں رکھ کر دیکھنا اور سمجھنا چاہئے۔ یہی وہ دور ہے جس میں ہم کو عالم اسلام میں ایک ہمہ گیر جذبۂ اصلاح و تجدید اور احیائی روح کارفرما نظر آتی ہے۔ انڈونیشیا کے امام بونجول سے لے کر لیبیا کے سنوسیوں اور نائیجریا کے عثمان بن فودی الفلانی تک سب پر نظر ڈالیئے تو معلوم ہوگا کہ ہر جگہ ایک ہی جذبہ اور ایک ہی محرک رو بعمل تھا اور قریب قریب سب جگہ ایک ہی طریقۂ کار اختیار کیا گیا اور یکساں ہی تشخیص و تجویز کی گئی۔ ظاہر ہے کہ ان تمام تحریکات کو ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق قرار دے کر سمجھنے کی کوشش کرنا نہ مفید ہوگا اور نہ اس سے کسی صحیح نتیجہ پر پہنچا جا سکے گا۔ ماضی قریب کی اسلامی تحریکات کے اس قریبی تعلق اور تفاعل کی اس اہمیت کی طرف کتاب کے دو جلیل القدر مقدمہ نگاروں جناب میجر جنرل فضل مقیم خان اور جناب ڈاکٹر اشتیاق حسین صاحب قریشی کے علاوہ کسی حد تک خود مصنف نے بھی اپنے حرف آغاز اور جابجا کتاب میں اشارہ کیا ہے۔

کتاب کے عنوان کے بارے میں بہتر ہوتا کہ عالم اسلام کے پہلے گوریلا لیڈر کے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے۔ اس سے کچھ یوں مترشح ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں ۱۲ سو سال تک گوریلا طریقۂ جنگ متعارف ہی نہ تھا، جب کہ حقیقت اس کے برعکس معلوم ہوتی ہے خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مشہور صحابی حضرت عمرو بن امیہ الضمری، حضرت ضرار بن الازور اور حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہم نے جو طریقۂ جنگ اور انداز شبخونی اختیار کیا تھا وہ بڑی حد تک موجودہ زمانے کے گوریلا طریقۂ جنگ سے ملتا جلتا بلکہ اس کا پیشرو تھا۔ ماضی قریب کے ہندوستان میں سلطان حیدر علی نے

بھی اس فن کو بہت ترقی دی تھی۔ بہر حال مسلمانوں میں گوریلا طریقۂ جنگ کے آغاز و ارتقاء کے بارے میں بہتر، تفصیلی اور ماہرانہ رائے تو وہی لوگ دے سکیں گے جو اس فن سے متعلق ہیں ۔ یہ بھی ایک خاصا دلچسپ موضوع ہے، اگر ہمارے جامعین سیف و قلم میں سے کوئی صاحب اس میدان میں بھی طبع آزمائی کریں تو یقیناً بہت اہم اور مفید کام ہوگا۔

ہم مصنف کو اس کتاب کی تصنیف اور ناشرین کو اس کی اشاعت پر ہدیہ تبریک پیش کرتے ہیں۔ یہ کہنا غالباً تحصیل حاصل ہوگا کہ اس کتاب کو خاص طور پر ہماری حربی تربیت گاہوں میں زیر تربیت نوجوانوں کی ذہنی اور فکری تربیت اور ماضی سے ان کا رشتہ استوار و مضبوط رکھنے کے لئے استعمال کیا جائے ۔

(محمود احمد غازی)

— — — —

لغات القرآن (پہلا پارہ)

مؤلفہ : جناب عزیز احمد صاحب

حجم : ۱۱۷ صفحات

قیمت آٹھ روپے پچاس پیسے

ملنے کا پتہ : مسلم اکادمی، ۱۸ - ۲۹ محمد نگر ۔ لاہور

قرآن مجید کی آیات کے اردو میں معانی اور مختصر تشریح بہ ترتیب آیات قرآنی یعنی مصحف قرآن مجید میں ترتیب تلاوت کے بموجب جو لفظ جہاں پر آتا ہے، اسی ترتیب کے ساتھ اس لغات میں بھی درج کیا گیا ہے ۔ آسان اور سادہ سی زبان اختیار کی گئی ہے ۔ اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے نہ مادہ نکالنے کی ضرورت ہے اور نہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے بموجب اندراجات ہیں ۔ قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہوئے ہر شخص اس سے استفادہ کر سکتا ہے ۔ اور ہمیں امید ہے کہ یہ لغت بھی قرآن مجید کے اور لغات کی طرح انشاءاللہ مفید

ثابت ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فاضل مولف کو جزائے خیر دے۔ اچھا اور مفید کام کیا ہے۔

البتہ یہ سوال بار بار ذہن میں آتا ہے کہ یہ حصہ جو شائع کیا گیا ہے وہ تو صرف پہلے پارہ کا لغت ہے۔ تو کیا ایسے تیس حصوں میں یہ تالیف ختم ہوگی۔ کب تک مکمل ہو سکے گی۔ اور جملہ اجزاء کی مجموعی قیمت کیا ہوگی۔ ؟

(عبدالقدوس ہاشمی)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
A^l-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ: ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	.	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

علمی و دینی مجلہ

نومبر ۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ھالے پوتا
ڈائرکٹر ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - ان کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے -

(سالانہ چندہ چھ روپئے) (فی پرچہ سالھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی-اے (آنرز) ایم-اے (اسلامی تواریخ) ایم-اے (سندھی) ' سیکرٹری ادارہ تحقیقات اسلامی ' اسلام آباد-
مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | شوال المکرم ۱۳۹۳ھ نومبر ۱۹۷۳ء | شمارہ - ۵

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱ ۔ ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی : پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی

۲ ۔ حافظ محمد طفیل : فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

۳ ۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود : ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

۴ ۔ ملک محمد فیروز فاروقی : لکچرار گورنمنٹ کالج اسلام آباد

۵ ۔ محمود احمد غازی : فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

۶ ۔ ڈاکٹر طفیل احمد قریشی : لکچرار گورنمنٹ کالج اسلام آباد

۷ ۔ مولانا سید عبد القدوس ہاشمی : مہتمم کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

خیرکم من تعلیم القرآن و علمه

قرآن حکیم اس دنیا میں اللہ کا آخری صحیفہٗ ہدایت ہے۔ جب تک دنیا قائم ہے قرآن بھی باقی رہے گا تاکہ بنی نوع انسان کی ہدایت کا جو ذمہ اللہ تعالے نے روز ازل اپنے اوپر لیا تھا وہ پورا ہو سکے۔ قرآن سے پہلے بہت سی آسمانی کتابیں اللہ کے رسول اس دنیا میں لے کر آئے مگر وہ کتابیں باقی نہ رہیں۔ قرآن کریم چونکہ اللہ تعالے کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لئے آخری کتاب تھی اس لئے اس کی حفاظت کا سامان ضروری تھا۔ انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون۔ قرآن کی حفاظت کا یہ کام اللہ تعالے کو انھی لوگوں کے ذریعہ پورا کرنا تھا جن میں وہ نازل ہوا۔ اس لئے کہ تقدیر الٰہی میں اس کا انسب اور اولی طریقہ یہی تھا ورنہ یہ کام اللہ تعالے اپنے ملائکہ سے بھی لے سکتا تھا۔ بلکہ اللہ تعالی کی مشیت اور ارادہ ہی اس کے لئے کافی تھا۔ اذا اراد شیئاً فانما یقول له کن فیکون۔

بین الدفتین قرآن کی حفاظت کے ساتھ سینہ بہ سینہ اس کے الفاظ و معانی کو منتقل کرنے کا دائمی سلسلہ قائم کرکے اللہ تعالے نے نہ صرف امت مسلمہ پر بلکہ پوری انسانیت پر اپنا فضل کیا۔ سب سے پہلے، جس نبی پر یہ قرآن نازل ہوا، اس نے اپنی امت کو اس کی تعلیم دی اور ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ خیرکم من تعلم القرآن و علمه۔ تم میں سے بہترین وہ ہے جس نے خود قرآن سیکھا اور دوسروں کو سکھایا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر دور میں ایسے لوگوں کی ایک کثیر تعداد اس دنیا میں موجود رہی جنھوں نے اس دھری

ذمہ داری کا بوجھ اٹھایا۔ انھوں نے اپنے پیشروؤں سے قرآن سیکھا اور اپنے بعد والوں کو اس کی تعلیم دی۔ قرآن کا معلم اول خود اللہ تعالے ہے۔ الرحمن علم‌القرآن ۔ اور متعلم اول نبی آخرالزماں تھے جنھوں نے پہلے جبرئیل امین کی وساطت سے خود سیکھا اور اس کے بعد اپنے اصحاب کو سکھایا۔ رسول اللہ کی اتباع میں صحابہ کرام نے بھی طرز عمل اختیار کیا اور ان کے بعد خلفاً عن سلف آج تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ امت مسلمہ اپنی تمام کوتاھیوں کے باوجود بحیثیت مجموعی ابھی تک اس ذمہ داری کو پورا کر رھی ھے۔ آج کرۂ ارض پر ہزاروں بلکہ لاکھوں کی تعداد میں حفاظ اور علوم قرآن کے حاملین کی موجودگی اس بات کا ثبوت ھے کہ مسلمانوں نے اپنے نبی کے ارشاد کو فراموش نہیں کیا۔ وہ دن ھماری دنیا کا آخری دن ھوگا جب قرآن کے پڑھنے پڑھانے والے کلیۃً اٹھ چکے ھوں گے۔ خوش‌نصیب ھیں وہ لوگ ارشاد پیغمبر کے بمصداق قرآن مجید کا پڑھنا پڑھانا جن کا شعار ھے۔ بے شک وھی سب سے اچھے ھیں جنھیں یہ سعادت حاصل ھے۔

اس شمارے میں تدریس قرآن پر ایک مفصل مضمون نذر قارئین ھے قرآن مجید کی اھمیت کسی مسلم معاشرے میں اس سے زیادہ کی متقاضی ھے جتنا کہ اس وقت ھو رھا ھے۔ اس وقت تک مسلمان صلاح و فلاح سے ھمکنار نہیں ھوسکتے جب تک کہ قرآن مجید کو ان کے نظام تعلیم میں اور اسلام کو ان کے نظام زندگی میں محور و مرکز کی حیثیت حاصل نہیں ھونی۔

تفسیر ماتریدی
یا
تاویلات اهل السنه

(۱۱)

محمد صغیر حسن معصومی

و قوله : ''و کان من الکافرین،، اور کافروں (اللہ کے نافرمانوں) میں سے ہو گیا۔ یعنی (کافر) ہو گیاجیسے اللہ تعالی کا قول ہے : ''انہ کان فاحشۃ،، (النساء : ۲۲) بے شک وہ بدکاری تھی، نیز ''فکان من الغاوین،، (الاعراف : ۱۷۵) گمراھوں میں سے ہوا، بعض کہتے ہیں : اللہ تعالی کے علم میں تھا کہ وہ (ابلیس) جلد ہی کفر کرے گا۔

و قولہ : ''و قلنا یا آدم اسکن انت و زوجک الجنۃ،، اور ہم نے کہا اے آدم ! تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو۔

ہم پیشتر یہ ذکر کر چکے ہیں (آیت پاک ''لھم جنات تجری من تحتھا الانھار،، کے تحت) کہ جنت ایسے قطعہ (ارضی) کا نام ہے جو درختوں سے، قسم قسم کے پودوں اور پھل والے پیڑوں سے گھرا ہو۔ اسی طرح لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ ہر قطعہ زمین کو بستان یا جنت نہیں کہتے تاوقتیکہ اس قطعہ زمین میں وہ سارے درخت اور پودے نہ ہوں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

اب یہ معلوم نہیں کہ وہ جنت جس میں حضرت آدم و حوا علیہما السلام کو رہنے اور مقیم ہونے کا حکم دیا گیا تھا آیا وہی جنت ہے جس کا وعدہ اہل تقوی سے کیا گیا ہے یا دنیا کے باغوں میں سے ایک باغ تھا ؟

کیونکہ آیت شریفہ میں اس کا بیان نہیں ہے۔

آیت پاک میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ شرط کے ذکر میں کبھی اضمار (پوشیدگی) سے کام لیا جاتا ہے اور کبھی ذکر کے بغیر شرط مذکور ہوتی ہے، اس لئیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لا تجوع فیھا ولا تعری (طہ: ۱۱۸) (اس جنت میں نہ تم بھوکے رہوگے نہ ننگے)، پھر بھوکے اور ننگے ہو گئے۔ یہ اس وقت ہوا جب خطا سرزد ہوئی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ترک معصیت جنت میں رہنے کے لئے شرط تھی۔

غرض اللہ تعالی کا حکم حضرت آدم اور ان کی بیوی کے لئے جاری رہا کہ جنت میں سکونت اختیار کریں، وھاں قیام کریں۔ اور دونوں کو جنت کے سارے درختوں کے پھل کھانے کا حکم تھا، البتہ ایک درخت سے ان دونوں کو منع کر دیا گیا کہ اس مخصوص درخت کا پھل نہ کھائیں اور حکم دیا گیا کہ اس سے باز رھیں۔ اللہ تعالی کا فرمان تھا: ''ولا تقربا ھذہ الشجرۃ،، اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جاؤ۔ اور یہی صورت ہے مبتلائے آزمایش کی کہ ایک چیز کا حکم دیا جاتا ہے اور ایک چیز سے منع کیا جاتا ہے۔

و قولہ: ''و کلا منھا رغدا حیث شئتما و لا تقربا ھذہ الشجرۃ،، اور تم دونوں جنت میں کشادگی اور آزادی سے کھاؤ جہاں اور جیسے چاھو اور اس (خاص) درخت کے قریب نہ جاؤ۔،،

''رغدا،، کا مفہوم ''سعۃ،، ہے۔ کہا جاتا ہے: ''ارغد فلان،، جب اس پر (روزی) کی کشادگی ہوتی ہے اور اس کے مال میں زیادتی ہوتی ہے۔

اور ''لا تقربا ھذہ الشجرۃ،، کا مفہوم ہے کہ اس درخت کا پھل نہ کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ کے قول ''و کلا منھا،، سے واضح ہے کہ نزدیکی تناول تک پہنچا دیتی ہے۔ اور لغت (زبان و اصطلاح) اس بات کا انکار نہیں کرتی کہ کسی شئی کو اس کے سبب کا نام دیا جائے،،۔

پھر اس (مخصوص) درخت کے بارے میں اختلاف ہے :

بعض لوگ کہتے ہیں کہ انگور کا درخت تھا - یہی وجہ ہے کہ اس میں شیطان کے لئے بڑا حصہ رکھا گیا ہے (اور اسی کا اثر ہے) کہ اس درخت کی وجہ سے حضرت آدم و حضرت حوا علیہما السلام سے اپنے پروردگار کی نافرمانی سرزد ہوئی -

بعض کہتے ہیں کہ یہ درخت گیہوں کا پودا تھا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا علیہماالسلام اور ان کی اولاد کے لئے روز قیامت تک یہ غذا بنادیا گیا تاکہ یہ سب اللہ تعالی کے حکم کے خلاف کرنے اور نافرمانی کرنے کی سزا و جزا کا اندازہ قیامت تک لگاتے رہیں -

نیز کہا جاتا ہے کہ یہ درخت شجرہ علم تھا کیونکہ ان کی شرمگاہ کے ظاہر ہونے سے ان دونوں کو ان کا علم ہوا، پہلے وہ (ایک دوسرے) کی شرمگاہ کا علم نہیں رکھتے تھے - چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''بدت لهما سوآتهما،، (الاعراف : ۲۲) دونوں کی شرمگاہیں ان کے لئے ظاہر ہو گئیں - واللہ اعلم -

اس ''شجرۃ،، کی ماہیت کے بارے میں کچھ کہنا بغیر وحی کے طریقے کے کسی طرح جائز نہیں، اور اس ''شجرے،، کے بارے میں کوئی وحی نہیں آئی، پس ایسی (قیاسی) باتوں پر کس طرح یقین کرنا جائز نہیں-

نیز اس درخت کے تناول کرنے سے منع وارد ہونے کی کئی وجہیں بیان کی جاسکتی ہیں :

۱ - اس پر دوسرے کو ترجیح دینا - کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شئی کے کھانے سے اس لئے منع کیا جاتا ہے کہ اس کی جگہ دوسرے کو اختیار کیا جاتا ہے -

۲- کسی چیز کے کھانے سے منع کرنے کی وجہ کوئی بیماری ہو سکتی ہے جس سے ضرر پہنچنے کا ڈر ہو، ترجیح کی بنا پر منع وارد نہ ہوا ہو بلکہ اِس پر رحم کھانے اور شفقت کے اظہار کے لئے (منع وارد ہوا ہو)۔

۳- کسی شے کو کھانے سے منع کرنا حرمت کی بنا پر ہوسکتا ہے۔

جب یہ باتیں ممکن ہیں تو ہو سکتا ہے کہ آدم و حوا علیہما السلام کو اس کے کھانے پر اکسایا گیا ہو کیونکہ انھیں شبہہ ہوا اور وہ منع کرنے کی حقیقت کو جان نہ سکے کہ آیا یہ منع حرمت کی وجہ سے ہے، غیر کو اس پر ترجیح دینے کی وجہ سے ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے ہے ؟ اس لئے اگر دونوں کو علم ہوتا کہ یہ منع حرمت کی وجہ سے ہے تو دونوں ہرگز ہرگز نہ کھاتے اور کبھی تناول نہ فرماتے۔ و باللہ التوفیق !

اس آیت مبارکہ سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ انسان جب عیش و آرام اور خوشی کی حالت میں ہوتا ہے تو شیطان لعین پر اس کا عیش نہایت گراں گزرتا ہے۔ چنانچہ حضرت آدم و حضرت حوا علیہماالسلام کے دلوں میں اس نے وسوسہ ڈالا تاکہ دونوں کی یہ خوشی کی حالت ان سے دور ہوجائے۔

انسان کو کشائش اور آرام کی زندگی دی جاتی ہے ابتلا و آزمایش کے لئے، بعد میں اپنے ہاتھوں کے کئے ہوئے کرتوتوں کی وجہ سے سختیوں اور مصیبتوں کا شکار ہوتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے : ما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم (سورۃ الشوری، ۳۰) اور جو مصیبت تم کو پہنچتی ہے تو وہ تمھارے اپنے ہاتھوں کے کرتوتوں سے تم کو پہنچتی ہے۔

یہ آیت مبارکہ بعض تقشف اختیار کرنے والوں اور مذہبی باتوں میں سختی کرنے والوں کا، جو اچھی چیزوں اور زینت اور حلال آرائش کو اپنے اوپر حرام کر لیتے ہیں، رد کرتی ہے۔

و قوله : ''فتکونا من الظالمین'' پس دونوں ظالم (حد سے گذرنے والے) ہو جاؤ گے۔ یعنی اپنا نقصان کرنے والے ہو جاؤ گے، اس لئے کہ ہر ظالم اپنے کو دونوں جہاں (دنیا اور آخرت) میں نقصان پہنچاتا ہے (ظلم کا انجام ظلم کرنے والے کی طرف لوٹتا ہے)۔

و قوله : ''فازلهما الشیطن عنها''۔ تو شیطان نے ان دونوں کو جنت سے دور کردیا۔ یعنی ان دونوں کو دعوت دی اور اس طرح ابھارا کہ ان سے لغزش سرزد ہوئی، جو جنت سے نکلنے کی موجب ہوئی۔ یہ بات نہ تھی کہ شیطان ان دونوں کے نکالنے اور لغزش میں ڈالنے پر قدرت و اختیار رکھتا تھا۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں (۱) کہ اشیاء کا نام ان کے اسباب کے نام پر ہوتا ہے یا اسباب کو اشیاء کے نام سے پکارتے ہیں، ہر زبان کی لغت میں یہ ظاہر اور معروف ہے اور کسی شئی کو اس کے سبب کے نام سے ذکر کرنا ممتنع نہیں ہے۔

لوگوں نے اس پر بھی کلام کیا ہے کہ اس '' شجرہ '' سے آدم علیہ السلام کو کیا ملا، اور اس سے منع کرنے کی کیا وجہ تھی؟ چنانچہ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ اس درخت کو انھوں نے کھایا اور اللہ کے ذکر سے نسیان کے ساتھ اللہ تعالی کے عہد کو بھول گئے۔ کچھ دوسرے لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے۔

حضرت حسن بصری نے چند وجوہ سے حضرت آدم علیہ السلام کے نسیان کو 'نسیان تضییع'، اور 'اتباع ھوا' سے تعبیر کیا ہے 'نسیان ذکر' سے نہیں۔

ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے حکم سے اس نسیان سے جو ترک ذکر ہے عفو جاری ہوا، اس نسیان پر عصیان کا اطلاق نہیں ہوتا، حالانکہ آدم علیہ السلام کو عصیان کا مرتکب قرار دیا گیا اور اس کی سزا دی گئی۔ چنانچہ

---

(۱) ''ولا تقربا ھذہ الشجرۃ'' کی تفسیر کے تحت گذر چکا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : . و عصی آدم ربه فغوی (سورۃ طٰہٰ : ۱۲۱) آدم علیہ السلام نے اپنے پروردگار کے حکم کو نہیں مانا اور وہ گمراہ ہوئے ستاتھ ، ھی ان کو ظالم قرار دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا : ''فتکونا من الظالمین،، ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کے دشمن نے ان کو یاد دلایا کہ وہ بھولے ہوئے تھے، چنانچہ اس نے ان سے کہا ''آپ دونوں کو آپ کے رب نے اس درخت سے منع نہیں کیا (الاعراف : ۲۰) الآیۃ ۔ پھر اللہ تعالیٰ کا قول ہے : و قاسمھما (الاعراف : ۲۱) اور شیطان نے ان دونوں کے آگے قسم کھائی ۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : ''فدلاھما بغرور،، (الاعراف : ۲۲) پھر دھوکے سے ان دونوں کی (غلط) رہنمائی کی،، ۔

''اگر نسیان ذکر،، ہوتا تو ہرگز دونوں قسم سے دھوکا نہ کھاتے اور نہ گمراہ ہوتے ۔ اور نہ یہ بیان کیا جاتا کہ شیطان نے ان دونوں کو لغزش میں ڈالا ۔ وغیرہ وغیرہ ۔

پس یہ بات ثابت ہے کہ یہ ''نسیان تضییع،، تھا (اور اتباع ہوا تھی) اور یہ نسیان اسی معنے میں استعمال ہوا ہے جس معنے میں اللہ تعالیٰ کا قول ہے : ''و کذلك الیوم تنسی،، (طٰہٰ : ۱۲٦) اور اسی طرح تم آج بھلادئیے جاؤ گے ۔ نیز اللہ کا قول ہے : ''فالیوم ننساھم کما نسوا لقاء یومھم ھذا،، (الاعراف : ۵۱) تو آج ہم ان کو بھلا دیں گے جیسا کہ انہوں نے اپنے اس دن کے سامنے کو بھلا دیا ۔ اسی طرح کی مزید آیتیں ہیں جن میں نسیان کا ذکر ہے اور یہ نسیان ضائع کرنے کے معنے میں ہے ۔ ''نسیان تضییع،، اس لئے نام رکھا گیا کہ ہر بھولی ہوئی چیز متروک ہوتی ہے، اور لازم کو ترک کرنا ضائع کرنا ہے، یا یہ نام اس لئے ہے کہ (ص : ۱۱۱) اللہ تعالیٰ کی حلال نعمت سے غفلت برتی گئی اور اس کو بھلا دیا گیا ۔ اس لئے یہ نام دیا گیا ۔ ازیں قبیل مومن کے گناہ کو حلال کردہ اشیاء سے نادانستگی کی وجہ سے گناہ کہا

جاتا ہے نہ کہ اپنے فعل کی حقیقت کو نہ جاننے کی وجہ سے ۔

یا "نسیان تضییع"، اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس سے مقصود پروردگار کی نافرمانی نہیں تھی ۔ یا دوسرے لفظوں میں شیطان کی اطاعت نہ تھی ۔

نسیان کی حقیقت کو تو نہیں البتہ اس کے بعض وجوہ کی اسی طرح تعبیر بیان کی جا سکتی ہے ، جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آدم علیہ السلام نسیان کے مرتکب ہوئے تو وہ لوگ نسیان کا مفہوم چند طریقوں سے بیان کرتے ہیں :-

۱ - چونکہ آدم علیہ السلام اور ان کے دشمن کے درمیان کثرت سے باتیں ہوئیں اور بار بار افہام و تفہیم کی نوبت آئی اس لئے حضرت آدم علیہ السلام کا دل اس طرف متوجہ ہوا کہ شیطان کے فریب کا کس کس طرح دفاع کیا جا سکتا ہے اور ان اسباب پر غور کرنے لگے جن سے اس کے مکر و فریب سے نجات حاصل ہوجائے ۔ اور اس کی مکاریوں سے چھٹکارا مل جائے ۔ یہاں تک کہ (ان افکار و خیالات میں) اپنے عہد کو بھول گئے ۔

۲ - دوسری وجہ کثرت اشغال ہے جو آنکھوں دیکھی چیزوں سے اوہام و افکار کو دور کر دیتی ہیں، (یہاں نسیان (درحقیقت) امور میں حد سے تجاوز کرنے کا نام ہے اور عفو و درگزر کا سبب ہے، کیونکہ نسیان کا مرتکب حکمت سے باہر نہیں ہوتا ۔ اور اس مثال میں یہ بات معلوم ہے کہ جو شخص کسی کام میں منہمک ہے اور اس کی نگہبانی اور خیال میں لگ جاتا ہے تو اس کو پورا کرتا ہے اور اگر دوسری مشغولیتوں کے ساتھ اس کو انجام دینا چاہتا ہے تو مشکل پیش آتی ہے بلکہ بسااوقات یہ کام خفا میں پڑ جاتا ہے (اور اس سے غفلت طاری ہوجاتی ہے) ۔

حضرت آدم علیہ السلام کے عتاب کے جواز اور ان کی عصیان کو عصیان سے تعبیر کرنے کی چند وجہیں بیان کی گئی ہیں :

پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام طرح طرح کے آزمایشوں میں مبتلا نہیں کئے گئے تھے، اگر ایسا ہوتا تو ان کے لئے یاد رکھنا مشکل ہوتا ۔ آزمایش صرف ایک تھی کہ ایک خاص درخت کو اشارہ کرکے بتایا گیا کہ اس سے دور رہیں ۔ ایسی حالت میں جایز ہے کہ انہیں معذور نہ سمجھا جائے ۔

ص ۱۱۲ ۔ اسی طرح نسیان کا عذر ایسی مثالوں میں اس وقت قابل قبول ہوتا جب کہ اس قسم کے واقعات کثرت سے ہوتے اور ان میں مبتلا کئے جاتے ۔

چنانچہ نماز کی حالت میں سلام کرنا قابل عذر سمجھا جاتا ہے ۔ اسی طرح جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ الرحمن الرحیم نہ پڑھنا قابل معافی ہے اور اسی طرح بہت سی مثالیں ہیں ۔ البتہ نماز کی حالت میں کھانا یا حج کے موقع پر بیوی سے ہم بستری وغیرہ قابل عذر نہیں ۔ زیر بحث صورت میں یہی حکم ظاہر ہے ۔

پاکستان میں قرآن حکیم کی تدریس

محمد طفیل

پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے جس کی اساس دین اسلام پر قائم ہے۔ اگر پاکستان اور اس کے نظام حکومت سے اسلام کو خارج کر دیا جائے تو ایک طرف تو دو قومی نظریہ لغو قرار پاتا ہے اور دوسری طرف پاکستان کا وجود اور بقا کا کوئی منطقی جواز باقی نہیں رہ جاتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ پاکستان کی حکومت اور عوام نہ صرف اسلامی نظریہ پر اعتقاد رکھیں بلکہ اسے اپنی عملی زندگیوں میں بھی اپنائیں۔

اسلام ایک ایسا نظام حیات ہے جس کے جملہ احکام واضح صورت میں ہمارے پاس موجود ہیں۔ ان احکام میں ردوبدل کی کوئی گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالی کی نازل کردہ کتاب قرآن مجید میں درج ہیں اور قرآن پاک کی حفاظت خود اللہ تعالی نے اپنے ذمہ لی ہے۔ یہ امر عیاں ہے کہ جب اللہ تعالی نے قرآن مجید اپنے بندوں میں نازل فرمایا ہے تو اس کی حفاظت بھی وہ اپنے بندوں کے ذریعہ سے ہی کرے گا۔

پاکستان چونکہ اسلام کی اساس پر استوار ہوا اور اب بھی یہاں کے باشندے اسلامی نظریات و تعلیمات کو اپنی زندگیوں کا جزو بنائے ہوئے ہیں اس لئے اسلام کو صحیح معنوں میں سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ قرآن حکیم کی تعلیم و تدریس عام کی جائے۔ بعض لوگ اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ قرآن مجید کو عربی زبان میں پڑھنا ضروری نہیں ہے اسے کسی بھی ایسی زبان میں پڑھ لیا جائے جس سے مفہوم سمجھ میں آجائے تو یہ کافی ہے۔

ہمیں اس خیال سے قطعاً اتفاق نہیں ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو قرآن کہا ہے وہ نہ تو صرف عربی الفاظ کا نام ہے اور نہ ہی مفہوم و ترجمہ کا بلکہ یہ دونوں چیزیں مل کر ہی قرآن کہلاتی ہیں ۔ اس لئے اگر کوئی شخص اردو انگریزی یا عربی زبان کے اصل متن کے علاوہ دنیا کی کسی بھی زبان میں قرآن کا مفہوم و ترجمہ پڑھتا ہے تو اسے قرآن مجید پڑھنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا ۔ اس کے ساتھ ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ ارشاد فرمایا کہ قرآن حکیم کا ایک حرف پڑھنے سے دس نیکیاں ملتی ہیں اور پھر وضاحت فرمائی کہ ''الم،، تین حروف ہیں اور اس کے پڑھنے سے تیس نیکیاں ملتی ہیں تو اس حدیث سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قرآن مجید کو عربی میں پڑھ کر ہی ثواب حاصل کیا جاسکتا ہے ۔ مزید برآں اصل متن کے علاوہ کسی بھی زبان میں پڑھنے سے دل پر وہ اثر نہیں ہوتا جو عربی متن پڑھنے سے ہوتا ہے کیونکہ عربی متن ہی کلام الٰہی ہے ۔

مذکورہ بحث سے ہمارا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن مجید کا کسی اور زبان میں ترجمہ نہیں ہونا چاہئے یا قرآن کا ترجمہ نہ پڑھا جائے ۔ بلکہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اولاً تو اسلامی ممالک میں عربی زبان کی اس حد تک تدریس ہر بچہ کے لئے ضروری ہونی چاہئے جس سے وہ قرآن مجید کے عربی متن کو سمجھ سکے اور اگر کسی جگہ بعض مخصوص حالات یا ناگزیر وجوہ کی بناء پر ایسا نہ ہوسکے تو پہلے اصل عربی متن پڑھا جائے اور اس کے بعد متعلقہ متن کا ترجمہ ۔ ایسا کرنے میں کچھ وقت تو ضرور صرف ہوگا لیکن قرآن حکیم کی تلاوت کا اصل منشاء یہی ہے کہ متن عربی کو پڑھ کر سمجھا جائے اور اس پر عمل کیا جائے ۔

اس شبہ کا ازالہ کرنے کے بعد اب ہم پاکستان میں قرآن پاک کی تدریس کا جائزہ لیتے ہیں ۔

پاکستان کے نظام تعلیم کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا

جاسکتا ہے ۔ نظام مدرسہ اور اسکول سسٹم ۔ یہ دونوں نظام جیسا کہ ان کے ناموں سے عیاں ہوتا ہے ایک دوسرے سے نہ صرف الگ ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک میں افراط و تفریط پائی جاتی ہے ۔ بظاہر ان میں بعد المشرقین نظر آتا ہے لیکن انہیں اس طرح سے ترتیب دیا جاسکتا ہے کہ ان دونوں نظاموں کو باہم ملا کر ایک ایسا نظام تعلیم تیار کیا جائے جو ہماری دینی مذہبی، ثقافتی اور تمدنی ضروریات کو بھی پورا کرے اور عصری و ملی تقاضوں کے عین مطابق بھی ہو۔

نظام مدرسہ ایک ایسا نظام تعلیم ہے جس کا خمیر مذہبی تعلیم سے اٹھایا گیا ہے اور جس کا واحد مقصد قرآن حکیم کو سمجھنا اور اس پر عمل کرنا قرار دیا جاتا ہے ۔ لیکن افسوس کہ اس آٹھ سالہ نظام تعلیم میں جتنی کم توجہ قرآن پر دی جاتی ہے اور جتنا کم قرآن حکیم پڑھایا جاتا ہے اتنا کم کوئی اور علم نہیں پڑھایا جاتا الا ماشاءاللہ ۔ بالعموم اصل متن کو نظر انداز کرکے شروح اور حواشی پر زور دیا جاتا ہے ہمارے روائتی علماء نے قرآن حکیم جیسی واضح اور آسان کتاب کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھا کہ براہ‌راست پڑھنے کی بجائے اسے دیگر علوم مثلاً فلسفہ، منطق، کلام، ادب، معانی، بیان اور بلاغت وغیرہ کے ذریعہ سے سمجھنے کی تعلیم دی ۔

نظام مدرسہ میں قرآن حکیم کے ابتدائی اسباق سے لے کر اس کی ممتاز ترین تفاسیر تک شامل نصاب قرار دی جاتی ہیں ۔ اور دعویٰ اس بات کا کیا جاتا ہے کہ اس نصاب کا پڑھنے والا قرآن حکیم کا نہ صرف ایک متبحر عالم ہوتا ہے بلکہ وہ قرآن کی تفسیر خود بھی عصری اور ملی تقاضوں کے مطابق کر سکتا ہے ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نصاب تعلیم کو پڑھ کر فارغ التحصیل ہونے والا نوجوان اکثر اوقات مطالب قرآن سے بھی کما حقہ واقف نہیں ہوتا ہے ۔ نظام مدرسہ اس میں اتنی بھی صلاحیت پیدا نہیں کرتا کہ وہ قرآن

حکیم کی عبارت کو کما حقہ سمجھ سکے، تفسیر کرنا اور اجتہادی رائے قائم کرنا تو بہت بڑی اور بعد کی بات ہے۔

آئیے اب ہم ذرا تفصیل سے اس امر کا جائزہ لیتے ہیں کہ نظام مدرسہ میں قرآن حکیم کی تدریس کس طرح ہوتی ہے اور ان میں کن کن اصلاحات کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم قرآن حکیم کے متن کی تدریس سے لے کر اس کی اعلیٰ تعلیم تک بحث کریں گے۔

جب بچہ قرآن حکیم پڑھنا شروع کر تا ہے تو یقینا اسے ایک قاعدہ سے ابتداء کرائی جائے گی۔ یہ قاعدہ اس قسم کا ہونا چاہئےجو ایک طرف تو آسان، عام فہم، اور بچے کی ذہنی سطح کے مطابق ہو اور دوسری طرف اس میں بچے کے لئے دلچسپی اورکشش کا سامان بھی پایا جائے۔ لیکن ہمارے ہاں جو قاعدے مثلاً نورانی قاعدہ، بغدادی قاعدہ، آسان قاعدہ قرآن، یسرنا القرآن، اور قرآنی قاعدہ وغیرہ، مروج ہیں وہ بچے کی ضروریات کو بالکل پورا نہیں کرتے۔ ان قاعدوں میں بچے کی دلچسپی اور کشش کا کوئی سامان نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن حکیم کا کوئی ایسا قاعدہ تیار کرنا ممکن ہی نہیں جو بچے کی ضروریات کو پورا کرے تو یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی، ہماری رائے میں ایسا کرنا بالکل ممکن ہے۔ بلکہ اس وقت جو مختلف قسم کے قاعدے پاکستان کے مختلف خطوں میں مختلف مکاتب فکر کی زیر نگرانی پڑھائے جاتے ہیں، اگر ان سب کو جمع کر لیا جائے اور ان کے اچھے اچھے اصول و قواعد یکجا کرلئے جائیں اور باقی رطب و یابس کو چھوڑ دیا جائے تو بھی ایک معیاری قاعدہ وجود میں آسکتا ہے۔

قرآن حکیم کی تدریس کے لئے قاعدہ کی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآن حکیم کی تدریس کے ماہرین بچوں کی نفسیات کے ماہرین، علمائے کرام اور جدید تعلیم کے ماہرین پر مشتمل ایک ایسی

کمیٹی قائم کی جائے جو ایک معیاری قاعدہ تیار کرے۔ ہماری رائے میں ایسا قاعدہ باتصویر اور رنگین ہونا چاہئے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ عام فہم بھی ہو۔ اور اس میں تدریجی ارتقاء کی رفتار ایسی ہونی چاہئے جسے ہر ذہنی سطح کا بچہ قبول کرسکے۔ اور قواعد کے لئے جو مثالیں تلاش کی جائیں وہ قرآن سے اخذ کی جائیں تاکہ بچہ شروع سے ہی قرآنی الفاظ سے مانوس ہوتا جائے۔

قاعدے کے بعد دوسرا درجہ اساتذہ کا ہے۔ ہمارے ہاں قرآن حکیم کی تدریس کا کام زیادہ تر وہ لوگ کرتے ہیں جو اور کسی کام کے قابل نہیں ہوتے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کی نیت بالکل نیک اور جذبہ بہت صادق ہوتا ہے۔ لیکن ان کی ناتجربہ کاری اور تدریسی تکنیک سے عدم واقفیت کا کیا کیا جائے۔ چنانچہ ان میں سے ہر شخص اپنی مرضی اور منشاء کے مطابق تدریس کے فرائض انجام دیتا ہے۔ وہ عام طور پر مارپیٹ اور سختی سے کام لیتے ہیں جس کے نتیجہ میں بہت سے بچے مارپیٹ کے ڈر سے ابتداء میں ہی پڑھنا چھوڑ جاتے ہیں اور جو بچے آخر وقت تک پڑھتے رہتے ہیں وہ ایسا قرآن شریف پڑھتے ہیں جسے سن کر یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ بچے اللہ تعالی کی کتاب تو نہیں پڑھ رہے باقی جو کچھ بھی وہ پڑھ رہے ہوں۔

اس خرابی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں قرآن کی تدریس کا کوئی منظم بندوبست نہیں ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآن کی تدریس منظم انداز میں کرائی جائے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ معیاری قاعدہ ترتیب دینے کے بعد اس کی تدریس کے لئے اساتذہ تیار کئے جائیں۔ اساتذہ کی تیاری کے لئے "تربیت گاہ معلمین قرآن" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جائے جو اساتذہ کی تربیت کرے اور اس ادارہ کے تربیت یافتہ اساتذہ کو معقول مشاہرہ پر قرآن حکیم کی تدریس کے فرائض سونپے جائیں۔

اساتذہ کے بعد طریقہ تدریس زیر بحث آتا ہے۔ اگرچہ طریقہ تدریس اساتذہ

تک عملی طریق کار کا نام ہے جو اساتذہ کی تربیت سے خود بخود درست ہو سکتا ہے پھر بھی یہاں اس کی نشان دہی کی جاتی ہے۔ ہمارا طریقہ تدریس بھی بالکل پرانا ہے جو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اس طریقہ میں کوئی چیز ذہن نشین کرانے کے بجائے رٹانے پر انحصار کیا جاتا ہے چنانچہ رٹنے والی تعلیم کی جملہ خرابیاں اس نظام تدریس میں موجود ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ جدید طریقوں سے قرآن کی تعلیم دی جائے۔ ابتدائی درجوں میں تختہ سیاہ کا استعمال عام کیا جائے۔ اور عملی مشقیں کرائی جائیں۔

یہاں تک تو ہم نے قرآن حکیم کے متن کی ابتدائی تدریس کا ذکر کیا ہے۔ اب ذرا آگے بڑھیں تو متن کی تدریس کے بعد قرآن مجید کے حفظ کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔ ہمارے دینی مدارس میں قرآن مجید کو حفظ کرانے کا ایک الگ شعبہ ہوتا ہے جس میں بچے قرآن مجید کو زبانی یاد کرتے ہیں۔ اس شعبہ کے اساتذہ عموماً وہ لوگ ہوتے ہیں جو صرف الفاظ قرآن زبانی یاد کئے ہوئے ہوتے ہیں اور وہ معانی و مطالب قرآن سے یکسر بے بہرہ ہوتے ہیں اس لئے وہ خود لکیر کے فقیر ہوتے ہیں اور ایسے حفاظ پیدا کرتے ہیں جو معانی و مطالب سمجھے بغیر رٹ کر قرآن کے الفاظ یاد کرلیتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اپنایا جائے جس کی بدولت بچہ قرآنی الفاظ یاد کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے معانی و مطالب سے بھی آشنا ہو۔

ہمارے دینی مدارس میں قرآن حکیم کے تعلق سے ایک اور بات قابل توجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں دینی مدارس میں کوئی مرتب لائحہ عمل نہیں ہے۔ یہ بات طے نہیں ہوتی کہ جب کوئی بچہ دینی مدارس میں داخل ہو تو اسے کس چیز سے ابتدا کرائی جائے۔ بعض اساتذہ پہلے قرآن حکیم حفظ کرواتے ہیں اور پھر دیگر علوم کی جانب توجہ دلاتے ہیں اور بعض دیگر اساتذہ قرآن حکیم کی تعلیم دئیے بغیر بچے کو اسلامی علوم کی تعلیم دینا شروع کردیتے

ہیں۔ جو کسی لحاظ سے بھی مناسب او مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ بچہ جب قرآن حکیم سے آگاہ نہیں ہوگا تو وہ اسلامی تعلیمات سیکھنے کے اہل نہیں ہوسکتا لہذا ضروی معلوم ہوتا ہے کہ جو بچہ اسلامی تعلیم حاصل کرنا چاہے اسے سب سے پہلے قرآن حکیم حفظ کرایا جائے۔ او پھر دیگر علوم اسلامیہ کی تعلیم دی جائے۔

اس سے آگے بڑھیں تو قرآن حکیم کے معانی و مطالب، تفسیر، اصول تفسیر، اور مختلف علوم قرآنیہ کا درجہ آتا ہے۔ ہمارے مدارس عربیہ میں کوئی پچیس کے قریب علوم و فنون پڑھائے جاتے ہیں۔ جو سب پرانے زمانے کی یادگار ہیں۔ اور نصاب میں شامل کتابیں بھی صدیوں پہلے کی تصنیف کردہ ہیں۔ ان علوم و فنون کو پڑھانے کا مقصد یہ بتایا جاتا ہے کہ قرآن فہمی کا ملکہ پیدا ہو۔ لیکن نتائج اس کے بالکل بر عکس ہیں۔ دینی طلبہ ان علوم و فنون اور فقہ کی موشگافیوں میں اس قدر منہمک ہوجاتے ہیں کہ اصل متن قرآن ان کے لئے ثانوی چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ اور جب دینی طلبہ تعلیم سے فارغ ہوتے ہیں تو وہ ذہنی طور پر قطعاً بالغ نہیں ہوتے۔ ان کا ذہن پراگندہ خیالات کی آماجگاہ ہوتا ہے۔ اور انہیں کسی بھی مضمون میں مہارت حاصل نہیں ہوتی۔

رہا تدریس تفسیر کا مسئلہ تو اس تعلق سے پہلی بات تو یہ ہے کہ سب سے پہلے اصول تفسیر پڑھائے جائیں۔ لیکن ہمارے مدارس میں اصول حدیث تو پڑھائے جاتے ہیں مگر اصول تفسیر نام کی کوئی چیز دکھائی نہیں دیتی۔ افسوس ناک امر یہ ہے کہ اس موضوع پر کوئی جامع کتاب تا حال ہماری نظر سے نہیں گزری۔ ہماری رائے میں اصول تفسیر کی تدریس کا بنیادی پتھر یہ ہے کہ سب سے پہلے اس پر ایک جامع اور مفصل کتاب لکھی جائے اور

اس کے بعد اس کتاب کو شامل نصاب کرکے جو مدرسہ میں لازمی طور پر پڑھائی جائے۔

علم تفسیر کے بارے میں بھی ہمارے طلبہ کو کچھ نہیں پڑھایا جاتا۔ آپ مدارس عربیہ کا سارا نصاب پڑھ جائیے ہزاروں صفحات پر مشتمل اس نصاب میں آپ کو تفسیر کی صرف دو کتابوں کے نام ملیں گے اور وہ ہیں تفسیر جلالین اور تفسیر بیضاوی۔ تفسیر جلالین کو تو تفسیر کہنا بجائے خود محل نظر ہے۔ کیونکہ یہ بات ہماری سمجھ سے بالا تر ہے کہ وہ کتاب جس کے اپنے الفاظ قرآنی الفاظ سے کم یا قرآنی الفاظ کے لگ بھگ ہوں اسے تفسیر کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ ہماری رائے میں یہ کتاب زیادہ سے زیادہ قرآن پاک کا عربی زبان میں رواں ترجمہ کہی جاسکتی ہے۔ اس لئے پاکستانی طلبہ کے لئے جلالین کی نسبت شاہ عبدالقادر صاحب کی موضح القرآن کہیں بہتر ہے کیونکہ وہ مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ عام فہم ہے اور اردو زبان میں لکھی گئی ہے۔

جو دوسری تفسیر شامل درس ہے۔ وہ تفسیر بیضاوی ہے۔ اس تفسیر کا تعلق دور وسطیٰ کے مفسرین کی تفسیر سے ہے۔ یہ تفسیر اپنی جگہ اور اپنے دور کے طلبہ کے لئے بہت موزوں اور مفید تھی۔ اور عین ممکن ہے کہ اس وقت بھی بعض تفسیری پہلوؤں کے لئے نہایت موزوں ہو۔ لیکن وہ سب تفسیری ضرورتوں اور تدریس تفسیر کے سب تقاضوں کو پورا نہیں کرتی۔ اس پر بھی اکتفا کرلیا جاتا تو شاید کچھ فائدہ مند ہوتا لیکن عقلی علوم کی قینچی نے یہیں بس نہیں کی بلکہ یکدم سے تفسیر بیضاوی کا باقی سارا حصہ کاٹ دیا اور صرف سورۃ البقرہ کو شامل نصاب رہنے دیا اور سہل انگار اساتذہ نے اسے اور بھی گھٹا کر سورۃ البقرہ کے ربع اول تک محدود کردیا۔ گویا اب مدارس عربیہ میں تفسیر قرآن کا صرف ایک چوتھائی پارہ پڑھایا جاتا ہے۔ اس نصاب تعلیم کی تکمیل کے بعد جس قسم کے علماء تیار ہونگے اس کا اندازہ بخوبی

لگایا جاسکتا ہے ۔

اور ایک امر جس کی جانب توجہ دینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے دینی مدارس میں قرآن حکیم کا اردو ترجمہ تک باقاعدہ نہیں پڑھایا جاتا ۔ چند ایک مدارس کو چھوڑ کر باقی سب کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ابتدائی چند پاروں کا ٹوٹا پھوٹا ترجمہ طالب علم کو اس دور میں پڑھا دیتے ہیں جب کہ وہ ذہنی طور پر قرآن پاک کا ترجمہ سمجھنے کا اہل ہی نہیں ہوتا ۔

ترجمہ اور تفسیر کے تعلق سے ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ دونوں مضامین پڑھاتے وقت علماء اپنے مکتب فکر کا بہت خیال رکھتے ہیں ۔ ان کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ حق بات کی تلاش جاری رکھی جائے ۔ بلکہ وہ تو اپنے مکتب فکر کی تبلیغ کرنا دینی تعلیم کا لازمہ خیال کرتے ہیں ۔ یہ ان کا خود ساختہ احتیاط یہیں تک محدود نہیں ہے بلکہ انہوں نے اپنے ذہن میں ایک بات سوچ لی ہے کہ فلاں تفسیر پڑھائی جائے اور بس ۔ انہیں اس سے کوئی سروکار ہی نہیں ہوتا ہے کہ یہ تفسیر عصری اور ذہنی ضروریات کو پورا بھی کرتی ہے یا نہیں اور اس تفسیر سے بہتر کوئی تفسیر ہے یا نہیں ۔

ہماری رائے میں دینی مدارس میں تدریس تفسیر کے لئے ایسے اصول وضع کئے جائیں جو ایک طرف تو ہمیں اپنے ماضی سے مربوط رکھیں یعنی ہم قدیم تفسیری مواد کو بھی اپنے نصاب سے خارج نہ کریں اور اس کے ساتھ ساتھ ایسا تفسیری مواد بھی شامل نصاب کریں جو ہمارے ذہنی اور عصری تقاضوں کو پورا کرے ۔ اور ایسا کرتے وقت ہمیں صرف حق اور سچ کی تلاش پیش نظر رکھنی چاہئے اور دیگر تمام معیاروں کو یکسر ختم کر دینا چاہیے ۔

ہماری رائے میں درس نظامی جو کہ آٹھ سال کی مدت تعلیم پر مشتمل ہے اس میں قرآن حکیم اور تفسیری مواد کو مندرجہ ذیل طریقہ سے سمویا جائے

تو مفید نتائج نکلنے کی توقع کی جاسکتی ہے ۔

آٹھ سالہ مدت کا آغاز قرآنی ناظرہ اور حفظ کی تعلیم کے بعد سے کیا جائے ابتدائی دو سالوں میں قرآن حکیم کا رواں ترجمہ شروع سے آخر تک پڑھایا جائے ۔ اس کے بعد ایک سال اصول تفسیر اور تاریخ تفسیر کی تعلیم دی جائے ۔ اس کے بعد مختلف تفاسیر جس میں آسان و مشکل اور ہر قسم کی تفاسیر شامل ہوں پڑھائی جائیں ۔ ابتدائی سالوں میں آسان تفاسیر جیسے تفسیر جلالین تفسیر جمل وغیرہ کو شامل نصاب کیا جائے ۔ اس کے بعد ہرسال کم از کم تین تفاسیر شامل تدریس ہوں اور اس طرح آخری سال میں تفسیر رازی، تفسیر طبری تفسیر جواہر القرآن وغیرہ پڑھائی جائیں ۔ اور قرآن حکیم کو اس طرح سے تقسیم کیا جائے کہ وہ ان پانچ سالوں میں مختلف تفاسیر کے ذریعے سارے کا سارا پڑھایا جا سکے ۔ اور آخر میں ایک امتحان لیا جائے جس میں جملہ نصاب پر مشتمل سوالات پوچھے جائیں ۔ اور اگر طلباء اس امتحان میں کامیاب نہ ہوں تو انھیں مزید ایک سال صرف قرآن اور تفسیر کی تعلیم دی جائے ۔ تاکہ جب وہ سند حاصل کرکے جائیں تو کم از کم قرآن کے مفہوم و مطالب کو خود بھی سمجھ سکیں اور دوسروں کو بھی سمجھا سکیں ۔

یہاں تک ہم نے دینی مدارس میں قرآن اور علوم قرآنیہ کی تدریس کا ذکر کیا اب ہم اسکولوں کالجوں اور جامعات میں قرآن حکیم کی تدریس کا جائزہ لیتے ہیں ۔ اس نظام تعلیم میں بھی قرآن حکیم کے ساتھ کم و بیش وہی سلوک کیا جاتا ہے جو دینی مدارس میں کیا جاتا ہے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دینی مدارس اپنے کو قرآن کی تعلیم دینے کے دعویدار گردانتے ہیں جب کہ زیر نظر نظام تعلیم میں ایسا کوئی دعوی نہیں کیا جاتا ۔ اس نظام نے مسلمان بچوں کے لئے قرآن حکیم کی تدریس کا بندوبست کردیا ہے جب کہ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان بچوں کو نہ صرف قرآنی الفاظ بلکہ اس کے معانی

و مطالبہ سے بھی پورا کیا جائے۔

جیسا کہ اس مضمون کے شروع میں ذکر کیا گیا کہ ھمارا نظام تعلیم ھماری مذھبی ضروریات کو پورا نہیں کرتا ۔ یہ ایک علیحدہ عنوان ھے کہ ھم کونسی بنیادی تبدیلیاں کریں جو اس نظام کو مذھبی ضروریات پورا کرنے والا بنادے ۔ اس وقت ھم صرف مروجہ نظام تعلیم میں قرآن کی تدریس کا ذکر کرتے ھیں ۔ اس نظام میں دینی مدارس کے نصاب کی طرح بڑی خرابی یہ ھے کہ قرآن مجید پورا کہیں نہیں پڑھایا جاتا بلکہ اس کے بعض حصے شامل نصاب کرائے گئے ھیں ۔ قرآن کوئی ادب کی کتاب نہیں اور نہ ھی تاریخ یا قصہ کہانیوں کی کتاب ھے جس کا کچھ حصہ نمونہ کے طور پر پڑھایا جائے بلکہ قرآن مجید مسلمانوں کے اصول حیات کا مجموعہ ھے جو شروع سے آخر تک یکساں اھمیت کا حامل ھے اور اس کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک فقرہ ھمارے لئے اھم ھے اس لئے نصاب تعلیم میں ایسی بنیادی تبدیلیاں ھونا ضروری ھیں جن کی وجہ سے پورا قرآنی متن شامل نصاب ھوجائے تاکہ تعلیم کا مقصد پورا ھوسکے ۔

ابتدائی درجوں میں جو اساتذہ قرآن کی تدریس پر مامور ھوتے ھیں وہ عام طور پر ایسے اساتذہ ھوتے ھیں جو میٹرک کا امتحان پاس کرکے جے وی یا ایس وی کرنے کے بعد معلمی کا پیشہ اختیار کرتے ھیں ۔ وھی اساتذہ قرآن مجید بھی پڑھاتے ھیں ۔ ظاھر ھے کہ ایسے اساتذہ قرآنی تدریس کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتے ۔ نہ ان کا تلفظ درست ھوتا ھے نہ ھی وہ قرآنی تدریس کے قواعد اور نفسیاتی اصولوں سے آگاہ ھوتے ھیں ۔

اس میں کوئی شبہ نہیں ھے کہ پچھلے چند سالوں سے تعلیمی کورسوں میں داخلے کے وقت قرآن حکیم بھی پڑھوا کر لیتا جاتا ھے لیکن اولاً تو یہ اعلیٰ امتحانوں جیسے بی ایڈ اور ایم ایڈ کے نصابوں تک محدود ھے ابتدائی

تعلیمی کورسوں میں اسے کوئی عمل دخل نہیں ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ آج تک کسی امیدوار کو اس بنیاد پر مسترد نہیں کیا گیا کہ وہ قرآن حکیم پڑھنے سے قاصر ہے۔ اس لئے ہماری رائے میں سب سے پہلے اساتذہ کی اصلاح ضروری ہے۔

اساتذہ کی تربیت کے مختلف نصاب اور مدت ختم کرکے اب وفاقی حکومت نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اساتذہ کا تربیتی نصاب تین سالوں پر مشتمل ہوگا۔ یہ بظاہر ایک مستحسن اقدام ہے۔ تاہم یہ مفید اور کارآمد اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اساتذہ کے لئے قرآن حکیم کی تدریس کو نصاب میں لازمی مضمون کی حیثیت سے شامل کیا جائے۔ ہماری رائے میں اس تربیتی مدت کے پہلے سال میں اساتذہ کو ناظرہ قرآن پڑھایا جائے۔ اور اس بارے میں جتنی سختی ممکن ہو سکے روا رکھی جائے اور کامیابی کا معیار کم از کم پچاس فیصد مقرر کیا جائے اس کے بعد والے سال میں اساتذہ کو قرأت و تجوید کی تعلیم دی جائے اور آخر سال میں قرآن مجید کے اس حصہ کا ترجمہ و تفسیر پڑھائی جائے جو دسویں جماعت تک کے نصاب میں شامل ہوتا ہے۔ پھر یہ سلسلہ یہیں ختم نہ کردیا جائے بلکہ ہر سال موسم گرما کی تعطیلات کے دوران اساتذہ کو ریفریشر کورس کرایا جائے۔ اور اس کام کے لئے ماہرین علوم اسلامیہ اور قراء کی خدمات حاصل کی جائیں۔

اساتذہ کے بعد نصاب زیر بحث آتا ہے۔ آپ ہمارے پورے نصاب کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید کے مختلف حصوں کو شامل نصاب کر لیا گیا ہے۔ اور اگر ان سب ٹکڑوں کو ملا بھی دیا جائے تو پورا قرآن شامل نصاب نہیں ہوتا۔ افسوسناک امر تو یہ ہے کہ علوم اسلامیہ کا ایم اے کرنے والا طالب علم بھی پورا قرآن نہیں پڑھ پاتا اور مزید قابل توجہ بات یہ ہے کہ جامعہ اسلامیہ میں بھی جو صرف اسلامی تعلیمات کے لئے قائم ہوئی پورا قرآن

شامل نصاب نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے طلبہ قرآن حکیم کی پوری تعلیمات سے آگاہ ہی نہیں ہو پاتے۔

ہماری رائے میں قرآن حکیم کو زبان اور مسائل کے لحاظ سے مختلف حصوں میں تقسیم کردیا جائے اور ان حصوں کو مرحلہ وار اس طرح جزو نصاب بنایا جائے کہ ابتدائی درجوں میں اس کا آسان ترین حصہ شامل کیا جائے اور اسی طرح بڑھتے بڑھتے اعلی درجوں میں مشکل ترین حصہ شامل ہو اور سارے کا سارا قرآن مجید زیر مطالعہ آجائے۔ اس تجویز پر اسی وقت عمل درآمد ہو سکتا ہے جب کہ کم از کم بی اے بی ایس سی تک قرآن کا ایک پرچہ لازمی طور پر شامل نصاب کیا جائے۔

نصاب کے بعد طریقہ تعلیم کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ موجودہ طریقہ یہ ہے کہ طلبہ عربی زبان سیکھے بغیر قرآن مجید کا مطالعہ شروع کردیتے ہیں۔ وہ نہ تو متن پڑھ سکتے ہیں اور نہ ہی جملوں کی ساخت اور معانی کے اتار چڑھاؤ کو سمجھ سکتے ہیں بلکہ طوطے کی طرح رٹ کر امتحان پاس کر لیتے ہیں جس کے نتیجہ میں ایک جانب تو ان کی فطری قوتیں مفلوج ہوتی ہیں اور دوسری جانب رٹا ہوا علم چند دنوں میں ذہن سے مٹ جاتا ہے۔ اس کا آسان حل یہ ہے کہ طلبہ کو ابتدائی درجوں میں اتنی عربی ضرور پڑھائی جائے کہ وہ جملوں کی ساخت اور قرآن مجید کی عبارت کی ترکیب سمجھنے لگیں اور پھر ان کے ذخیرہ الفاظ میں اضافہ کرا دیا جائے۔ لیکن واضح رہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے دینی مدارس کی طرح سالہا سال تک صرف و نحو کی پیچیدہ اور گنجلک کتابیں پڑھانے کی ہرگز ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ سیدھی سادی اور عام فہم زبان میں عربی زبان کے قواعد سمجھا دینے کافی ہیں جو طالب علم میں عربی سمجھنے کی سوجھ بوجھ پیدا کر دیں۔

طلبہ چونکہ سب کچھ اساتذہ ہی سے سیکھتے ہیں اس لئے اساتذہ کو

قرآن کی تدریس اس طرح کرنی چاہئیے کہ وہ طلبہ پر بوجھ نہ بننے پائے ۔ اور قرآن کو کوئی نظری کتاب خیال کرکے نہیں پڑھانا چاہئیے بلکہ اسکی تدریس اس طرح ہونی چاہئیے کہ وہ ایک لائحہ عمل اور ضابطۂ حیات ہے ۔ جس کے لئے اساتذہ پر یہ ذمہ‌داری عائد ہوتی ہے کہ پہلے خود کو قرآن کے سانچے میں ڈھالیں اور قرآن مجید کے مطابق اپنی زندگیاں بسر کریں ۔

طریقہ تعلیم کے ضمن میں یہ بات خاص طور سے توجہ طلب ہے کہ عربی اور علوم اسلامیہ کی تعلیم دینے والے اساتذہ جدید طریقہ تعلیم کو اپنانے سے گریز کرتے ہیں ۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ قرآن مجید پڑھانے والے اساتذہ طلبہ کی نفسیات کو سمجھیں اور ان کے ذہنوں کے قریب ہو کر اس کی تعلیم دیں ۔ اور اس کے ساتھ ہی عملی مشقوں پر زیادہ زور دیں اور عملی زندگی میں کام آنے والے احکام اور آیات کو روز مرہ کی زندگی کے مسائل پر اس طرح سے منطبق کرکے طلبہ کو بتائیں کہ وہ ان کے ذہن نشین ہو جائیں تاکہ مستقبل کی عملی اور دشوار گزار زندگی میں جب کہ ان طلبہ کو جو کل کے ذمہ دار شہری اور مسلمان ہیں کوئی ایسی مشکل درپیش ہو تو وہ قرآن کے اس حکم پر عمل کرسکیں ۔

جب ہم قرآن حکیم کی تدریس یا تعلیم کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ہرگز یہ نہیں ہوتی کہ ہم قرآن مجید کا صرف متن پڑھانا چاہتے ہیں بلکہ اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ متن کی تصحیح کے ساتھ ساتھ اس کے معانی و مطالب بھی ذہن نشین کرائے جائیں اور حتیٰ الوسع ان پر عمل بھی کرکے دکھایا جائے ۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت بڑا کام ہے اور آسانی سے پورا نہیں ہوسکتا ہے بلکہ ہماری رائے میں تو موجودہ نظام تعلیم اور نصاب تعلیم میں اس مقصد کے حصول کی بہت کم گنجائش ہے اس لئے ضروری ہے کہ قرآن حکیم کی تدریس کے لیے ایک الگ نظام قائم کیا جائے ۔

اس دور میں جب کہ تخصص کی طرف رجحان بڑھ رہا ہے اور ہر چھوٹے سے چھوٹے مضمون میں تخصص حاصل کرنے کی کوشش شد و مد سے جاری ہیں۔ اور آئے دن مخصوص ادارے قائم ہو رہے ہیں تو ان حالات میں قرآن حکیم کی تدریس کی مشکلات کا حل یہی ہو سکتا ہے کہ اس کی تدریس کے لئے ایک مستقل بالذات ادارہ قائم کیا جائے جس کا معیار و مرتبہ کسی حال میں ایک یونیورسٹی سے کم نہیں ہونا چاہئے۔ ایسا کرکے ہی ہم قرآن کی کچھ خدمت کر سکیں گے اور اپنی نوجوان نسل کو قرآن کی صحیح تعلیمات سے روشناس کرا سکیں گے۔

رؤیت ہلال اور اختلاف مطالع کا مسئلہ

فضیلۃ الشیخ احمد عبدالعال ہریدی

مترجم : ڈاکٹر محمد خالد مسعود

[اس مرتبہ ملک بھر میں ایک ہی دن عید منائے جانے پر پاکستانی عوام نے جس مسرت کا اظہار کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسلامی دنیا میں دینی شعائر میں وحدت قائم کرنے کے جو رجحانات زور پکڑرہے ہیں اس میں پاکستانی عوام بھی ان کے ساتھ ہیں۔ حکومت پاکستان قابل مبارک باد ہے کہ ماضی میں عید کے تعین میں جو جھگڑے اٹھتے تھے حکومت نے اس کی جڑوں کو ہی اکھاڑ پھینکا ہے۔ رؤیت ہلال کے سلسلہ میں خلفشار کی یوں تو بہت سی وجوہ ہیں لیکن ان میں سے دو بے حد اہم رہی ہیں۔ ایک تو رؤیت ہلال کے سلسلے میں علاقہ وار اور ضلع وار انتظامات نہیں تھے جو کسی مرکز کے ماتحت ہوں اور اس طرح رؤیت کے فیصلوں میں وحدت قائم ہو سکے۔ مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی کے قیام سے ان علاقائی تنازعات کا خاتمہ ہوگیا ہے۔

اس ضمن میں خلفشار کی دوسری بڑی وجہ ایسے انتظام کی کمی رہی ہے جس میں فلکیاتی حساب اور شریعت دونوں کے تقاضے پورے ہوتے ہوں۔ پاکستان میں یہ کمی ابھی باقی ہے جب کہ دوسرے اسلامی ممالک میں اس کو کافی حد تک دور کیا جا چکا ہے۔ یہی کمی ہے کہ اس مرتبہ بھی رؤیت کمیٹی اپنے قابل تحسین کارناموں کے باوجود حساب اور شریعت کے تقاضوں سے کماحقہ عہدہ برآ نہیں ہو سکی۔ پاکستان کے کئی علاقوں میں ۲۹ رمضان کو چاند نظر آگیا تھا لیکن رؤیت ہلال کمیٹی اس کی اطلاع ملنے سے قبل عید کا چاند نظر نہ آنے کے حتمی فیصلے پر پہنچ چکی تھی (پاکستان ٹائمز راولپنڈی، ۲ اکتوبر ۱۹۷۴ء)۔ اگر فلکیاتی حساب سے مدد لی گئی ہوتی تو یقیناً چاند کے نظر آنے کی قوی امکانات ان کے سامنے ہوتے اور وہ محض ایک "شرک موہوم" کے خلاف جہاد کے جذبہ کے تحت شرعی شواہد سے صرف نظر کرنے کے مرتکب نہ ہوتے۔ یہ کمی انشاءاللہ مکہ مکرمہ میں رابطہ عالم اسلامی کی رصدگاہ کے قائم ہونے سے دور ہو جائے گی اور عالم اسلام تقویمی وحدت کو اپنا کر فلکیاتی حساب اور شریعت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل ہو سکے گا۔

مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی کے فیصلے کا جو پہلو قابل ستائش ہے وہ ہے ملک بھر میں ایک ہی دن عید منانے کا عزم۔ اس عزم کو ذک پہنچانے کے سلسلے میں بعض

حلقوں نے ماضی میں "اختلاف مطالع" کے مسئلہ کا سہارا لیا ہے اور اندیشہ ہے آئندہ بھی وہ اسی پر تکیہ کریں گے۔ یہ لوگ "اختلاف مطالع" کو فقہی اور شرعی حیثیت دے کر ایک ہی دن عید منانے کی کوششوں کو فعل عبث یا ایک معصوم طفلانہ تمنا کا نام دینے کی کوشش کریں گے۔ چنانچہ ضرورت ہے کہ اختلاف مطالع کی شرعی حیثیت کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔

اختلاف مطالع کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ مذاہب اربعہ نے اس کو کہاں تک معتبر سمجھا ہے؟

اس سوال کا جواب مفتیٔ مصر شیخ احمد عبدالعال الہریدی نے اپنے ایک مقالے تحدید **اوائل الشہور العربیہ و توحید مواعید الصوم و الاعیاد** میں تفصیل سے دیا ہے۔ یہ مقالہ **الفکر الاسلامی** کے شوال ۱۳۸۹ھ صفحات ۱۰-۲۰ کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔

مفتی صاحب نے اپنے مقالے کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے حصہ میں تمہیدی مسائل سے بحث کی ہے اور دوسرے حصہ میں اختلاف مطالع کے بارے میں مذاہب اربعہ کے مسالک پر روشنی ڈالی ہے۔ طوالت کے خوف سے پورے مقالے کا ترجمہ نہیں کیا گیا۔ صرف دوسرے حصہ کا ترجمہ قارئین کی نظر کیا جا رہا ہے۔ البتہ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر مقالے کے حصہ اول کے مباحث کا خلاصہ تمہید کے طور پر شامل کیا جاتا ہے]
(مترجم)

اللہ تعالی کی حکمت کا تقاضا تھا کہ عبادات کے اوقات کے تعین میں سہولت کے لئے ان میں سے بعض کو سورج کی گردش سے متعلق کر دیا اور بعض کو رؤیت ہلال سے۔ پانچوں نمازوں کے اور سحری اور افطار کے اوقات سورج سے وابستہ کردئیے گئے تو روزوں، عید الفطر، حج اور قربانی کے ایام کا تعین رؤیت ہلال سے متعلق رکھا۔ لیکن چونکہ کرۂ ارض پر ہر علاقے کا محل وقوع مختلف ہے اور چاند اور سورج کی گردش اللہ تعالی کے مقرر کردہ نظام کے تحت ایک متعین حساب سے ہوتی ہے اس لئے سورج کے طلوع و غروب اور رؤیت ہلال کا ہر علاقے میں مختلف ہونا لازمی ہے۔ نمازوں کے اوقات اور سحری اور افطاری کے اوقات میں تمام اسلامی دنیا میں وحدت ممکن نہیں تھی اس لئے علمائے امت کا اس پر اجماع قرار پایا کہ اختلاف مطالع شمس کا اعتبار لازمی ہوگا۔ ہر علاقے میں اسی علاقے کے حساب سے طلوع و غروب کا اعتبار ہوگا اور اس پر کسی دوسرے علاقے کے طلوع و غروب کی پابندی نہیں ہوگی۔

اگرچہ چاند کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے روزانہ طلوع و غروب میں اور ماہانہ رؤیت و ظہور میں مختلف علاقوں میں تفاوت پایا جاتا ہے تاہم جن عبادات کے اوقات کے تعین کا مسئلہ چاند کی حرکت سے وابستہ ہے وہ ان عبادات کے اوقات کے تعین

[illegible] جو سورج کی حرکت سے متعلق ہیں۔ دونوں کے اوقات [illegible] لیکن کسی طرح بھی ان کو مماثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ایک تو یہ کہ چاند سے متعلق اوقات عبادات چاند کی روزانہ گردش سے وابستہ نہیں بلکہ ان کا تعلق ماہانہ گردش سے ہے جب کہ سورج سے متعلق اوقات عبادات اس کی روزانہ گردش پر مبنی ہیں۔ دوسرے سورج سے متعلقہ اوقات عبادات میں درمیانی وقفے بہت مختصر ہیں جو گھنٹوں یا منٹوں میں [illegible] کئے جاسکتے ہیں جبکہ چاند سے متعلقہ اوقات عبادات میں وقفے طویل ہیں جو مہینوں کے حساب سے شمار ہوتے ہیں۔

اسی تفاوت کی وجہ سے جہاں سورج کی گردش سے متعلقہ اوقات عبادات کے سلسلے میں علماء اختلاف مطالع شمس کے معتبر ہونے پر [illegible] متفق ہیں وہاں چاند کی گردش سے متعلقہ اوقات عبادات کے تعین میں اختلاف مطالع قمر کے معتبر ہونے پر شدید اختلاف رائے موجود ہے حتی کہ جمہور کے نزدیک اختلاف مطالع قمر معتبر نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک رؤیت ہلال کا حکم اجماعی ہے انفرادی نہیں۔ اس لئے علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ روزوں کے واجب ہونے پر مکلف کے لئے رؤیت شرط نہیں ہے چنانچہ اندھے اور ایسے قیدی وغیرہ جن کے لئے چاند دیکھنا ممکن نہیں ان پر بھی روزے واجب ہوتے ہیں۔ یہ بات نصوص شرعیہ کے الفاظ سے بھی ظاہر ہوتی ہے اور رسول اللہ کے عمل سے بھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض کی رؤیت پر تمام مسلمانوں کو روزے رکھنے کا حکم دیا۔

در اصل اس مسئلے پر علماء میں جو اختلاف پیدا ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ اسلام میں چونکہ تکلیف و وجوب کی بنیاد مکلف کی اہلیت و استطاعت پر ہے اور چونکہ استطاعت زمانی اور جغرافیائی احوال کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہے اس لئے اس کے احکام بھی مختلف ہوں گے۔ چنانچہ انہوں نے نتیجہ نکالا کہ جب ہر علاقے میں رؤیت مختلف ہوگی تو اہلیت وجوب میں بھی اختلاف ہوگا۔ دوسرے اس سلسلے میں انہوں نے چاند سے متعلقہ ایام عبادات کو سورج سے متعلقہ اوقات عبادات سے مماثل قرار دے کر اختلاف مطالع قمر کو اختلاف مطالع شمس پر قیاس کر ڈالا۔ تیسرے یہ کہ انہوں نے حدیث کریب رض میں ابن عباس رض کی تعبیر کو حدیث کا درجہ دے ڈالا (حدیث کریب رض کی تفصیل آگے آئے گی)۔

[illegible] غور کیا جائے تو اختلاف رائے کی بنیادیں دو نظریات اجتہاد پر اور کتاب و سنت میں نظر اور فہم پر رکھی گئی ہیں اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر فقہ اسلامی کی عظیم عمارت قائم ہے۔ کہنا یہ ہمارا فرض نہیں کہ ان فقہائے مجتہدین کے مسالک پر عمل کرتے ہوئے صحیح نظریہ سے کام لیں کہ مختلف آراء میں سے اس کو اختیار کریں جو امت مسلمہ کے مصالح و مقاصد کے لئے زیادہ مفید ہو [illegible]

آج کی امت مسلمہ سینکڑوں سال کے مغربی استعمار کے بوجھ سے نکل کر آزادی کا سانس لینے کے قابل ہوئی ہے تاہم ہم ابھی تک مختلف قوموں اور قبائل میں بٹے ہوئے ہیں آج جب اقتصادی، سیاسی، اجتماعی اور دینی وحدت کی کوششیں ہو رہی ہیں اور استعماری اثرات کو ختم کرنے کی جدو جہد ہو رہی ہے اس کا تقاضا ہے کہ علماء دینی مسائل و شعائر کے سلسلے میں اختلاف و خلفشار کے سر چشموں کو ہمیشہ کے لئے بند کر دیں۔

قمری مہینوں کی پہلی تاریخوں کے تعین کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف کافی شدید ہے۔ وہ اس بات پر متفق نہیں ہو پائے کہ شریعت کی عبادیات اور فقہ اسلامی کے احکام کی روشنی میں ایک ہجری تقویم وضع کی جائے جس پر تمام ممالک کے مسلمان عمل کریں اور اس کی بنیاد پر ان عبادات کی ادائیگی میں جن کا اس سلسلے سے تعلق ہے مسلمانوں کے مظاہر دینی میں وحدت قائم ہو سکے اور اپنے دینی تہواروں اور عیدوں کی ادائیگی میں ان کے دلوں کو یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ انھوں نے یہ عبادات صحیح اوقات میں ادا کی ہیں اور اس بارے میں کوئی شک اور تذبذب باقی نہ رہے۔

اس میں کیا شک ہو سکتا ہے کہ ایسی وحدت سارے کرۂ ارضی پر پھیلے ہوئے اسلامی ممالک اور اقوام کے مابین روابط کو مستحکم کرنے کا سب سے مؤثر عامل بن سکتی ہے اور یہی وحدت مسلمانوں کی صفوں میں جمعیت اور اتحاد کا راستہ ہموار کرے گی۔

ذیل کی سطور میں ہم چاند کے مطالع کے اختلاف کے معتبر ہونے کے بارے میں علماء کی آراء کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔ پھر ہم اس رائے کی نشاندہی کریں گے جو زیادہ ٹھوس بنیادوں پر قائم ہوگی اور جو مسلمانوں کے احوال کے مطابق اور ان کی بہبود کی ضامن ہوگی۔

حنفی مذہب

الدرالمختار شرح تنویر الابصار میں ہے

''اختلاف مطالع قطعاً معتبر نہیں اور اہل مشرق اہل مغرب کی رؤیت کے پابند ہوں گے ''۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ کے ارشاد جو میں عموم خطاب پایا جاتا ہے۔ وہ حدیث مبارک (صوموالرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ) میں لرؤیتہ کے الفاظ کی وجہ سے مطلق رؤیت سے متعلق ہے کسی بھی قوم کی رؤیت پر جس پر یہ لفظ صادق آتا ہو، اس حکم کے عموم کی وجہ سے متعلقہ امور ثابت ہو جاتے ہیں ۔ چنانچہ سب پر روزے واجب ہو جائیں گے کیونکہ وجوب عام ہے۔ اس کے بر خلاف سورج کی گردش اور اس کی پانچوں نمازوں کے اوقات سے نسبت کے سلسلے میں زوال اور طلوع و غروب کا یہ حکم نہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ کوئی اس جو وجوب کے عموم سے وابستہ ہو محض اس بات پر ثابت نہیں ہو جاتا کہ خطاب شارع میں اس کا ذکر موجود ہے۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ (اس کے برعکس) یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار اس لئے ہے کہ اس کا سبب ''شہر،، (مہینہ) ہے چنانچہ کسی قوم کے چاند دیکھ لینے پر ان کے ہاں اس کا جو انعقاد ہوتا ہے، دوسرے لوگ جن کے ہاں مطلع مختلف ہے اس کے پابند نہیں ہیں۔ زیلعی نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ۔

قرین قیاس یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے کیونکہ ہر قوم سے خطاب اسی چیز سے کیا جاتا ہے جو ان کے ہاں موجود ہو۔ سورج کی شعاعوں سے ہلال کی دوری مختلف علاقوں میں مختلف ہے۔ جیسے کہ وقت کا آنا جانا ہر علاقے میں مختلف ہے چنانچہ اگر مشرق میں سورج ڈوب جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مغرب میں بھی ڈوب گیا۔ اسی طرح طلوع فجر اور غروب شمس کا مسئلہ ہے بلکہ جب بھی سورج ایک درجہ حرکت کرتا ہے تو اس کے نتیجے میں ایک قوم کے لئے طلوع فجر کا وقت ہوتا ہے تو ایک کے لئے طلوع شمس کا، کچھ کے لئے غروب کا وقت اور کچھ کے لئے آدھی رات۔

اوپر کی بحث (اور دونوں رایوں) کا ماحصل یہ ہے کہ حنفی مذہب میں راجح رائے اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے

اور اہل مغرب کی رؤیت کے اہل مشرق بھی پابند ہیں۔ جہاں تک ان چند حنفی فقہاء کی رائے کا تعلق ہے جن کا تتبع زیلعی نے کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ اختلاف کے اعتبار میں مطالع شمس پر مطالع قمر کا قیاس کیا گیا ہے اور جیسا کہ راجح رائے کے ضمن میں بیان ہوا یہ قابل قبول نہیں ۔ اس کی مزید تفصیل ذیل میں آئے گی اور یہ وضاحت کی جائے گی کہ اس مسئلہ میں قیاس کیوں کر ممکن ہے۔

مالکی مذہب :

خطاب نے **مواہب الجلیل** میں لکھا ہے :

> مشہور مذہب یہ ہے کہ رمضان کے ثبوت کا حکم ہر اس شخص کے لئے ہوگا جس تک یہ حکم پہنچ جائے۔ بشرطیکہ یہ دو عادل گواہوں یا اس سے زیادہ کی شہادت کے ساتھ پہنچے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ثبوت حاکم عام یعنی خلیفہ کے سامنے طے پایا ہو یا محدود اختیارات کے حامل حاکم خاص مثلاً امیر یا قاضی کے سامنے طے ہوا ہو۔ ابن ماجشون نے لکھا ہے کہ ”جب شہادت حاکم خاص کے سامنے پیش ہوئی ہو تو یہ ہر شخص کے لئے لازمی نہیں ہوگا اس کے پابند صرف وہ لوگ ہوں گے جو اس حاکم کے حلقۂ اختیار میں شامل ہوں۔ ان کے لئے یہ حکم عام ہوگا“۔

(ابن ماجشون کا قول نقل کرنے کے بعد) خطاب نے مزید تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

> ابن عرفہ کا قول ہے کہ ابو عمر یعنی ابن عبدالبر کا کہنا ہے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رؤیت کا حکم دور کے علاقوں پر جاری نہیں ہوگا مثلاً اندلس کا خراسان پر۔

> ابن جزی نے القوانین الفقہیہ میں لکھا ہے کہ دور کے علاقے مثلاً حجاز اور اندلس ایک دوسرے کی رؤیت کے پابند نہیں ہوں گے۔ اس پر اجماع ہے۔

اوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ مالکیوں کے ہاں مطالع قمر کے اختلاف کے اعتبار کے بارے میں تین رائیں ہیں۔

(۱) اول : اختلاف مطالع کا مطلقاً اعتبار نہیں ۔ اگر حاکم ثبوت رمضان

[illegible] کا حکم دے دے، تو علاقے قریب ہوں یا دور، سب جگہ حکم
[illegible] ثابت ہوگا۔ حاکم عام ہو یا خاص۔ جب صحیح اور قابل اعتماد
[illegible] ذریعے سے یہ حکم ان تک پہنچ جائے تو اسلامی ممالک کے
[illegible] تمام لوگوں کے لئے اس حکم کی پابندی لازمی ہوگی۔ [illegible]

(۲) دوم۔ اختلاف مطالع صرف اس صورت میں معتبر ہے کہ جب رؤیت ثابت ہو جائے اور حاکم خاص رمضان کے ثبوت کا حکم حکم دے دے تو یہ حکم عام نہیں ہوگا۔ اس کے پابند صرف وہی لوگ ہوں گے جو اس حاکم کی ولایت میں ہیں۔ لیکن اگر حاکم عام کے سامنے ثابت ہو تو یہ تمام ملکوں کے لئے لازمی ہوگا علاقے خواہ قریب ہوں یا بعید۔

(۳) سوم۔ اختلاف مطالع صرف ان علاقوں میں معتبر ہوگا جو کہ حد دور ہیں۔ جیسے۔ اندلس حجاز سے۔ جب رمضان اندلس میں ثابت ہو تو حجاز کے لوگ اس فاصلے کی بنا پر اس ثبوت کے پابند نہیں ہوں گے۔ البتہ قریبی علاقوں میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا اور ان میں حکم عام ہوگا، خواہ حاکم عام ہو یا خاص۔ اس صورت میں دوری اور نزدیکی کا سوال پیدا نہیں ہوگا۔

ابن عبدالبر نے اسی (تیسری) رائے پر مالکیوں کا اجماع نقل کیا ہے۔ البتہ مالکیوں کے ہاں اس کی وضاحت موجود ہے کہ ان کے ہاں ابن عبدالبر کے اجماعات اور ابن رشد کے اتفاقات قابل اعتماد نہیں۔ چنانچہ خطاب نے لکھا ہے کہ پہلی رائے مشہور فی المذهب ہے اور اسی پر عمل ہے۔ علامہ خلیل نے اپنی "مختصر" میں صرف اسی رائے کے بیان پر اکتفا کی ہے۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ وہ اپنی کتاب میں صرف انہی اقوال پر اکتفا کریں گے جن پر مالکیہ کا فتوی ہے۔ لہذا ان کے لحاظ سے بھی پہلی رائے ہی مشہور فی

المذهب اور مفتی بہ ہے ۔ پھر یہ کہ تیسری رائے کے مقابل میں دو مخالف اور معارض رایوں کا وجود ابن عبدالبر کے اس دعوی کی کہ تیسری رائے پر اجماع ہے عدم صحت کی دلیل ہے ۔ تاہم مالکیوں کے نزدیک یہ مسئلہ اس صورت کے ساتھ مخصوص کردیا گیا کہ جہاں حاکم رؤیت کے ثبوت کا حکم دے چکا ہو ۔

شافعی مذہب:

تقی‌الدین ابن السبکی نے اپنے رسالے **العلم المنشور فی اثبات الشہور** میں لکھا ہے :۔

یہ قول کہ ہر علاقہ مطلقاً اپنی رؤیت کا پابند ہے، ضعیف ہے۔ کیونکہ سعید بن منصور نے اپنی مصنف میں ابی عمیر بن انس سے سند صحیح سے روایت کی ہے کہ میرے چچاؤں نے جو انصاری تھے اور صحابی تھے بیان کیا کہ شوال کے چاند کے روز بادل تھے اس لئے صبح ہم نے روزے رکھے ۔ دن کے آخر میں کچھ گھوڑ سوار آئے انھوں نے رسول اللہ کے سامنے آکر گواھی دی کہ انھوں نے گذشتہ روز (کل) چاند دیکھا تھا ۔ رسول اللہ نے حکم دیا کہ لوگ روزے توڑ دیں اور اگلے روز عید کے لئے نکلیں۔

ایک اور روایت میں ہے کہ دو اعرابی رسول اللہ کے پاس آخر رمضان میں آئے اور آپ کے سامنے انھوں نے حلفیہ گواھی دی کہ گذشتہ رات چاند دیکھا تھا۔ رسول اللہ نے لوگوں کو حکم دیا کہ روزے کھول لیں۔

اس مسئلے میں کم سے کم فاصلے کی جو شرط رکھی گئی وہ بھی کمزور ہے کیونکہ ہر اس علاقے کا اعتبار جس کا دوسرے سے پوشیدہ رہنا متصور نہیں ہوسکتا تو صحیح ہے لیکن ساری اقلیم کا اعتبار ضعیف ہے۔ جب ایک علاقے میں چاند دیکھ لیا جائے تو اس کا تمام علاقوں کے لئے واجب اور لازم ہونا تو بالکل ہی ضعیف ہے۔ کیونکہ عمر بن الخطابرض اور خلفائے راشدین میں سے کسی سے بھی یہ منقول نہیں کہ جب انہیں چاند نظر آجاتا تو وہ دنیا بھر کو اس کے بارے میں لکھتے ۔ اگر یہ لازمی ہوتا تو ان اصحاب کا دین سے جو لگاؤ تھا اس کے پیش نظر وہ ضرور ایسا کرتے ۔

یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ چاند بعض علاقوں میں نظر آتا ہے اور دوسرے علاقوں میں اس کی رؤیت ممکن نہیں جیسا کہ یہ بات یقینی ہے کہ سورج کسی مقام پر غروب ہو چکا ہوتا ہے تو دوسری جگہ ابھی غروب نہیں ہوا ہوتا ۔ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نمازوں کے اوقات میں ہر قوم کے نزدیک ان کے فجر، زوال اور غروب کے اپنے اوقات

ہی معتبر ہیں اور وہ دوسروں کے احکام کے پابند نہیں۔ اس وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اسی کے معروفات کے مطابق خطاب کرتا ہے ۔

النووی نے المجموع میں لکھا ہے کہ :

''تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب رمضان کا چاند کسی علاقے میں نظر آئے اور دوسرے کسی علاقے میں نہ آئے تو اگر یہ علاقے ایک دوسرے کے قریب ہوں تو ان کا حکم ایک علاقے کا ہو گا اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ۔ لیکن اگر یہ علاقے ایک دوسرے سے دور ہوں تو دو صورتیں مشہور ہیں اور ان میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ دوسرے علاقے کے لوگوں پر روزہ واجب نہیں ہوگا۔ دوسری صورت کے لحاظ سے واجب ہوگا۔ دوری اور قربت کے اعتبار میں تین صورتیں دیکھی جاتی ہیں۔ پہلی جو صحیح ہے وہ یہ ہے کہ دوری کی بنیاد ان دو علاقوں کے درمیان اختلاف مطالع پر ہے۔ یہ بات کئی علاقوں مثلاً حجاز، خراسان اور عراق وغیرہ پر صادق آئے گی (دوسری صورت یہ ہے کہ) قربت کی بنیاد اس پر ہے کہ ان علاقوں میں اختلاف مطالع نہ ہو مثلاً بغداد کوفہ، ری اور قزوین وغیرہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ دوری اور نزدیکی کے فیصلہ کی بنیاد اقلیم کے اتحاد اور اختلاف پر ہے۔ اگر اقلیم ایک ہی ہے جیسے کوفہ اور بغداد کی صورت میں، تو وہ قریب کہلائیں گے اور اگر اقلیم مختلف ہو جیسے بغداد اور دمشق تو وہ دور کہلائیں گے ۔ تیسری صورت میں دوری کا اندازہ قصر کی مسافت اور اس سے زیادہ کے حساب سے ہوگا۔ اگر مسافت قصر سے کم ہو تو علاقے قریب شمار ہوں گے ۔

یہ بحث جاری رکھتے ہوئے آخر میں امام نووی لکھتے ہیں :

حاصل کلام یہ کہ اس مسئلے میں چھ صورتیں بنتی ہیں :-

(۱) زمین پر کہیں بھی چاند نظر آجائے تو زمین کے باشندے اس کے پابند ہوں گے ۔ اس صورت کو ابن السبکی نے ضعیف قرار دیا ہے ۔

(۲) کسی اقلیم کے علاقے میں چاند نظر آجائے تو اس اقلیم کے تمام باشندے اس کے پابند ہوں گے لیکن دوسرے نہیں۔

(۳) کسی علاقے میں چاند نظر آجائے تو جس جس علاقے کا مطلع یہی ہو وہ چاند والے علاقے کی رؤیت کا پابند ہوگا لیکن دوسرے نہیں۔ اور یہ سب سے زیادہ صحیح صورت ہے ۔

(۴) ہر وہ شہر جس کا بغیر کسی عارض کے کسی دوسرے شہر کے باشندوں سے اوجھل ہونا ناممکن ہو آپس میں ایک دوسرے کی رؤیت ہلال کے پابند ہوں گے لیکن دوسرے نہیں۔ ابن السبکی نے اسے بہتر قرار دیا ہے ۔

(۵) قصر کی مسافت سے کم کے علاقے ایک دوسرے کی رؤیت کے پابند ہیں لیکن دوسرے نہیں ۔

(۶) رؤیت کے پابند صرف اس علاقے والے لوگ ہوں گے جہاں رؤیت ہوئی۔ باقی نہیں۔

ابن السبکی نے اشارہ کیا ہے کہ دوسرا (کذا : بہتر ہے 'پہلا' پڑھا جائے) پانچواں اور چھٹا قول ضعیف ہے۔ ان کے نزدیک بہتر اور قابل اعتبار دو رائیں ہیں اور مطلع میں موافقت کا اعتبار اس بنیاد پر ہوگا کہ جہاں دو یا زیادہ علاقے ایک ہی خط پر واقع ہوں اور ان کے ایک دوسرے سے اوجھل ہونے کا تصور نہ ہوسکتا ہو۔ ابن السبکی نے اختلاف مطالع کے مخالفین کے قول کے رد میں جو توجیہ پیش کی ہے اس پر بحث آئندہ آئے گی۔

حنبلی مذہب:

ابن قدامہ نے المغنی میں اس عنوان کے تحت لکھا ہے :

"جب ایک شہر (علاقے) کے لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو تمام علاقوں کے لوگوں پر روزہ لازم ہوگا"

یہ قول لیث کا اور امام شافعی کے بعض اصحاب کا ہے اوراس نے ذکر کیا کہ مخالفین جو اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل نہیں انہوں نے حدیث کریبؓ سے استدلال کیا ہے* - جس کا اوپر ذکر ہوچکا ہے اور یہ دلیل دی ہے کہ جب ابن عباس سے کہا گیا کہ کیا معاویہؓ کی رؤیت اور روزے رکھنا کافی نہیں تو انہوں نے کہا : نہیں۔ رسول اللہ نے ہمیں اس طرح ہی حکم فرمایا ہے"۔

---

* حضرت کریبؓ سے روایت ہے کہ ام الفضل بنت الحارث رضی اللہ عنہا نے انہیں شام حضرت معاویہؓ کے پاس کسی کام سے بھیجا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں شام پہنچا اور ان کا کام کر لیا۔ اور وہیں رمضان کا چاند ہوگیا۔ میں ابھی شام میں ہی تھا کہ جمعہ کی رات کو میں نے ہلال دیکھا۔ پھر میں وہاں سے چل پڑا اور مہینہ کے آخر میں مدینے پہنچا۔ مجھ سے ابن عباسؓ نے دریافت فرمایا : تم نے چاند کب دیکھا......میں نے کہا : جمعہ کی رات کو۔ پوچھا : تم نے خود دیکھا تھا۔ میں نے کہا جی ہاں اور بھی تمام لوگوں نے دیکھا انہوں نے بھی روزہ رکھا اور حضرت معاویہؓ نے بھی۔ ابن عباسؓ نے فرمایا : ہم نے تو ہفتہ کی رات کو چاند دیکھا۔ تو ہم تو روزے رکھتے رہیں گے یہاں تک کہ تیس پورے ہو جائیں یا چاند نظر آجائے۔ میں نے پوچھا : کیا حضرت معاویہؓ کی رؤیت اور ان کے روزے کافی (ثبوت) نہیں۔ انہوں نے کہا : ہمیں تو رسول اللہ کا یہی حکم ہے کیونکہ آپ نے فرمایا تھا "چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر عید کرو"۔

اس کے بعد ابن قدامہ لکھتے ہیں :

ہماری دلیل حکم خداوندی ہے : فمن شهد منكم الشهر فليصمه (جس نے اس مہینے کو پایا تو وہ اس میں روزے رکھے) اور رسول اللہ کا وہ ارشاد ہے کہ جب ایک اعرابی نے آپ سے کہا : "کیا اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ آپ سال کے اس مہینہ میں روزے رکھیں۔ آپ نے فرمایا : ہاں

رمضان کے مہینے میں تمام مسلمانوں پر روزے واجب ہونے پر اجماع ہے اور جب ثقہ لوگوں کی گواہی کی بنیاد پر یہ ثابت ہو جائے کہ اس روز رمضان کا دن ہے تو اس بنیاد پر تمام مسلمانوں پر اس روز روزہ واجب ہوگا۔ رمضان کا مہینہ دو ہلالوں کے مابین کے وقت کا نام ہے۔ قرضہ کا واجب الادا ہونا ، طلاق کے وقوع ، غلاموں کی آزادی، نذر کا وجوب وغیرہ تمام احکام کے ضمن میں اس روز کے احکام ثابت ہوتے ہیں تو نص اور اجماع کی بنیاد پر اس دن کا روزہ بھی واجب ہوگا۔ پھر اس وجہ سے بھی کہ ایک عادل گواہ نے رؤیت کی شہادت دی ہے تو روزہ واجب ہوگیا اسی طرح جیسا کہ دو شہروں کے قریب ہونے کی صورت میں ہوتا۔

جہاں تک حدیث کریب رض کا تعلق ہے تو وہ صرف اس بات کی دلیل ہے کہ ابن عباس نے تنہا کریب کے قول پر افطار نہیں کیا اور ہم بھی اس کے قائل ہیں ۔ اختلاف البتہ اس بات پر ہے کہ (رمضان کے) پہلے روز کی قضا واجب ہوئی یا نہیں۔ ظاہر ہے حدیث میں اس مسئلے سے بحث نہیں کی گئی۔

اپنے مخالفین کا جواب دیتے ہوئے جو کہتے ہیں کہ ہلال کا مسئلہ وہی ہے جو سورج کے طلوع و غروب کا ہے اور جیسا کہ مسلم ہے کہ سورج کے طلوع و غروب کے بارے میں ہر علاقے کے لئے اپنا اپنا حکم ہے چنانچہ یہی حکم ہلال کا ہے ۔ حنبلی قاضی ابو یعلی نے لکھا ہے :

"ہر روز طلوع و غروب کی رعایت کی تکرار کی وجہ سے تکلیف میں مشقت شامل ہو جاتی ہے جس کی ان عبادات کی قضا متقاضی ہوتی ہے۔ ہلال رمضان سال میں ایک مرتبہ آتا ہے اس لئے ایک روز کی قضا میں اتنی بڑی مشقت اور حرج نہیں ہے روزے کے مسئلہ کی بنیادی دلیل اس کی متقاضی ہے کہ اس کے وجوب میں برابری ہو یعنی یہ سب کے لئے عام ہو۔"

یہ ہیں چاروں مذاہب کے فقہاء کی آراء جن پر اکثر اسلامی ممالک میں عمل کیا جاتا ہے ۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یہ مسئلہ کے دونوں

رخوں کا ملخص ہے۔ ایک رخ جس پر جمہور کا عمل ہے چاند کے مطالع کے اختلاف کے عدم اعتبار کا ہے یعنی اگر کسی بھی اسلامی علاقے میں رؤیت ہلال کا شرعی ثبوت مل جائے تو تمام اسلامی ممالک کے باشندوں پر لازم ہوگا کہ وہ اس رؤیت کے نتائج کی پابندی کریں بشرطیکہ اس کا ثبوت صحیح اور قابل وثوق طریقے سے بہم پہنچ جائے۔

دوسرا رخ وہ ہے جسے امام شافعی اور ان کے اکثر اصحاب نے اختیار کیا ہے۔ ان کے مطابق مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہوگا۔ راجح رائے کے مطابق ان کے نزدیک ایک اسلامی شہر کی رؤیت کے پابند صرف اسی شہر کے لوگ ہوں گے جہاں رؤیت ہوئی یا وہ لوگ ہوں گے جن کے شہروں کا مطلع رؤیت والے شہر کے مطلع سے مشترک ہے یا وہ ہوں گے جن کے ہاں رؤیت کا اوجھل ہونا ممکن نہ ہو۔

ظاہر ہے پہلی رائے اپنے دلائل کی بنا پر راجح ہے اور اس پر عمل مسلمانوں کی مصالح سے قریب تر ہے۔ کیونکہ روزوں، حج، قربانی کی عبادتوں اور عیدوں اور دینی تہواروں کی ادائیگی میں یکسانیت مسلمانوں کے اتحاد اور اتفاق میں مدد دے گی۔ دوسری رائے کے حامل لوگوں نے جن دلائل کا سہارا لیا ہے وہ ناقابل قبول ہیں اور ان میں بحث اور اختلاف رائے کی کافی گنجائش ہے۔

حدیث کریب رض کے سلسلے میں ہم اس سے قبل ابن قدامہ کا وہ قول نقل کر آئے ہیں جس میں بڑی وضاحت سے انہوں نے اس کا رد کیا ہے۔

جہاں تک چاند کے مطالع کے اختلاف کو سورج کے مطالع کے اختلاف کے اعتبار پر جس پر سب کا اتفاق ہے قیاس کرنے کا تعلق ہے اور جیسے احناف میں سے زیلعی نے اور شوافع میں سے ابن السبکی نے اختیار کیا ہے اس کے بارے میں ہم حنبلی مذہب کی بحث کے دوران ذکر کر چکے ہیں کہ قاضی ابو یعلی نے اس کی تردید کی ہے۔

قاضی ابو یعلی کا کہنا ہے کہ سورج کے مطالع کے اختلاف کا جو اعتبار کیا گیا اور ہر قوم کے لئے اس کے اپنے اوقات کی پابندی کا جو حکم دیا گیا اس کی غرض یہ ہے کہ لوگوں کو حرج اور مشقت سے بچایا جائے ورنہ عبادات کی ادائیگی میں ان شہروں کے لوگوں کو قضا دینی پڑتی جو دوسرے شہروں کی توقیت اور اس کے حکم کے پابند ہوتے۔ اس کے برعکس چاند کے مطالع کی صورت دوسری ہے۔ ان کے اختلاف کا اعتبار نہ کرنے سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی ممنوع لازم آتا ہے۔ کیونکہ سال بھر میں رمضان کا مہینہ صرف ایک ہے۔ حکم رؤیت پر عمل سے دوسرے علاقوں پر اگر قضا لازم آتی ہے تو صرف ایک روز کی یعنی رمضان کے پہلے روزے کی اور وہ بھی اس صورت میں جب ان لوگوں کو رؤیت کا ثبوت اسی روز نہ ملا ہو جس روز رؤیت والے شہر میں چاند دیکھا گیا۔ اور ایک دن کی قضا میں اتنا بڑا حرج نہیں۔

پھر یہ بات پچھلے زمانوں میں تو متوقع اور ممکن تھی جب کہ مواصلات اور خبر کے ذرائع اس حد تک ترقی یافتہ نہیں تھے جیسا کہ ہمارے دور میں ہیں۔ آج یہ بات آسان ہے اور عملاً ممکن ہے کہ کسی واقعہ کے وقوع کے بعد چند لمحات کے اندر اندر دنیا کے تمام کونوں اور دور دراز مقامات تک اس کی خبر پہنچا دی جائے۔ اگر اسلامی ممالک کے بالکل مغربی کونے میں غروب کے وقت رؤیت ثابت ہو جائے اور مثال کے طور پر وہاں چھ بجے کا وقت ہو تو اگر یہ خبر ریڈیو پر نشر کی جائے تو فلپائن اور ملایا کے لوگوں کو جو اسلامی ممالک کے عین مشرقی کونے پر ہیں فجر سے پہلے پہلے مل جائے گی یہ اتنی مدت ہے جو رمضان کے علم سحری کے تناول اور نیت صوم کے لئے کافی مہلت دے دیتی ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے کہ جب ان علاقوں میں نو گھنٹوں کا فرق ہے۔ دوسرے اسلامی علاقے تو اس سے بھی قریب ہیں اور وہاں یہ خبر فجر سے بہت پہلے مل سکے گی۔ اس مہلت کی مدت مغرب کی طرف

اور زیادہ ہوگی اور وہاں توقیت کا فرق بھی کم ہوگا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ اور خلفائے راشدین ثبوت رؤیت کے بارے میں دوسرے علاقوں کو نہیں لکھا کرتے تھے حالانکہ انہیں دین سے شدید لگاؤ تھا تو اس سلسلے میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ جہاں تک قریبی علاقوں کا تعلق ہے وہاں لکھنے کی ضرورت نہیں تھی۔ خبر ویسے ہی پہنچ جاتی تھی۔ اور جہاں تک دور کے علاقوں کا تعلق ہے وہاں مواصلات کی مشکلوں اور خطوط کے بروقت پہنچنے کے امکانات کم ہونے کی وجہ سے لکھنا ویسے ہی بے معنی ہوتا۔ اور شرعی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ جب تک رؤیت کا علم صحیح اور قابل وثوق ذریعے سے نہ ہو دوسرے شہروں کے لوگوں پر روزہ واجب نہیں ہوتا۔

جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ اللہ تعالی کسی قوم سے اسی میں خطاب فرماتے ہیں جو ان کے ہاں معروف ہو تو یہ ہمارے موقف کی تائید ہی کرتا ہے کیونکہ روزہ اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک اس کا علم اور اس پر اطمینان نہ ہو جائے۔

اس موقع پر اس امر کی طرف اشارہ کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ علامہ ابن عابدین حنفی نے اپنے رسالے **تنبیہ الغافل و الوسنان علی احکام ہلال رمضان** میں علامہ ابن حجر شافعی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی جو اختلاف مطالع کے اعتبار کے قائل تھے، یہ رائے رکھتے تھے کہ جب کوئی حاکم جو اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کا قائل نہ ہو کسی اسلامی شہر میں رؤیت کے ثبوت کا حکم دے دے تو دوسرے شہروں پر بھی اس حکم پر عمل کرنا لازم ہوگا اور شرعاً ان پر روزہ واجب ہوگا کیونکہ اس حکم کے نتیجے میں اگلا دن رمضان کا ہوگا۔

اس رسالے میں ہے کہ ایسی صورت میں جب حاکم نے خود چاند دیکھا

ہو (یا وہ عدم اعتبار اختلاف مطالع کا قائل ہو) اور وہ رؤیت کے ثبوت کا حکم دے دے تو امام شافعی کے سوا کسی کے نزدیک مختلف ملکوں میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا اور سب کے لئے اس پر عمل واجب ہوگا۔ ابن حجر نے بھی اس کا ذکر کرتے ہوئے اس سے اتفاق کیا ہے کیونکہ اس طرح قطعاً یہ رمضان کا دن ہوگا۔

اس طرح ائمہ اربعہ کا اس پر اجماع ثابت ہو جاتا ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار اس صورت میں کسی طرح نہیں ہوگا جب کسی اسلامی شہر کے حاکم کے حکم سے رؤیت ثابت ہوجائے۔ جب یہ حکم مہینے کے شروع میں پہنچ جائے اور روزوں، عید، حج، قربانی اور دینی تہواروں کی تاریخوں کی خبر دوسرے شہروں میں صحیح طریقے سے پہنچ جائے تو اس صورت میں شرعی طور پر دوسرے شہروں کے باشندوں پر اس حکم کی پابندی لازمی ہوجاتی ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس پر آج کل عمل ہورہا ہے*۔

تاہم ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کسی اسلامی شہر میں رؤیت کے ثبوت کو، اس کے حکم اور مہینے کے آغاز کی دوسرے تمام اسلامی شہروں میں پابندی کو مؤثر بنانے کے لئے اور روزوں اور عیدوں کے انعقاد کو قابل عمل بنانے کے لئے یہ شرط ضرور اختیار کی جائے کہ دوسرے تمام

---

* **هدی الاسلام** اردن (عدد : ۷، مجلد : ۱۸) رجب ۱۳۹۴ھ کی اشاعت میں صفحہ ۹۸ پر سنگاپور ملایا اور انڈونیشیا کے علما کے اس اعلان کا متن شائع ہوا ہے کہ ان تینوں ممالک میں ہمیشہ ایک ہی تاریخ کو رمضان اور عید الفطر منائی جایا کرے گی۔

اخبار العالم الاسلامی کی ۱۹ مئی ۱۹۷۳ء کی اشاعت میں خبر چھپی ہے کہ تھائی لینڈ کے مسلمان رؤیت ہلال میں مکہ مکرمہ کا اتباع کرتے ہیں۔ بنکاک میں سعودی عرب کے سفارتخانہ سے رجوع کیا جاتا ہے اور مکہ مکرمہ سے تار وصول ہونے پر رؤیت کا اعلان کر دیا جاتا ہے۔

یہ ان ممالک کی خبریں ہیں جو اسلامی دنیا کے عین مشرقی سرے پر واقع ہیں۔ یہ امر پر مسرت ہے کہ عالم اسلامی کے باقی ملکوں میں بھی ایک ہی تاریخ کو رمضان اور عید کے انعقاد کے رجحانات قوی ہوتے جارہے ہیں۔ (مترجم)۔

شہر رؤیت والے شہر کے ساتھ رات کی مدت میں کسی نہ کسی حد تک اشتراک رکھتے ہوں تاکہ ان کے ہاں رات اور دن میں تفاوت زیادہ نہ ہوسکے۔ اور مہینہ آئندہ دن سے شروع ہوسکے اور صبح روزہ رکھا جاسکے۔

اس شرط کے پورا کئے بغیر عمل میں دشواریاں پیش آسکتی ہیں اور رؤیت کی رات سے اگلے دن سے مہینہ شروع نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ اگر ہمیں کسی اسلامی شہر سے رویت کی خبر طلوع فجر کے بعد ملی یا اگلے روز صبح کے وقت ملی تو اس شہر میں چاند رات سے مہینے کے آغاز پر عمل نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اگلے روز سے ہو سکتا ہے۔ لہذا اس اعتبار سے اسی شہر اور اس جیسے دوسرے شہروں کی نسبت سے اختلاف مطالع کا اعتبار ضروری ہوگا*۔

مجمع البحوث الاسلامیہ، الازہر نے اپنی تیسری کانفرنس میں جو جمادی الآخر ۱۳۸۶ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۶ء میں دوسرے اجلاس میں قراردادیں منظور کی گئی تھیں وہ انہی امور کے بارے میں تھیں۔

---

* مفتی صاحب کی شرط کے ساتھ بھی عالم اسلام میں رمضان اور عید وغیرہ میں وحدت قطعاً ممکن ہے کیونکہ ان میں سے بیشتر علاقے مکہ مکرمہ کے ساتھ رات کے وقت میں اشتراک رکھتے ہیں۔ لیکن اصل مسئلہ یہ نہیں۔ رؤیت ہلال کی یہ باریکیاں صرف رمضان اور شوال کے مہینوں تک محدود نہیں رہنی چاہئیں۔ یہ اہتمام سال بھر ضروری ہے۔ دقت دراصل یہ ہے کہ رمضان اور شوال میں محدود کرتے وقت اس بات کو قطعاً فراموش کردیا جاتا ہے کہ مسئلہ دراصل تقویم کا ہے۔ اختلاف مطالع کے اعتبار سے تقویم میں جو فرق پڑتا ہے اسے بھی ملحوظ رکھنا چاہئے۔ خلط بحث اس لئے ہوتا ہے کہ کسی خاص علاقے میں رؤیت ہلال کے واقعے کو میلاد ہلال کے ساتھ ملا دیا گیا ہے حالانکہ دونوں کو الگ رکھنا چاہئے تھا۔ اس کی مختصراً وضاحت کے لئے ہم جمال الدین الفندی، صدر شعبۂ فلکیات، جامعہ قاہرہ کی تقریر سے جو انہوں نے اسلامی رصدگاہ کی کمیٹی کے سامنے چند سوالوں کے جواب میں کی ایک اقتباس سے پیش کرتے ہیں:

"ایک علمی اور بے حد اہم پہلو یہ ہے کہ سورج یا چاند کے غروب کا واقعہ مقامی ہے اور اختلاف مکان کے ساتھ بدلتا ہے لیکن نئے ہلال کی پیدائش کا واقعہ عالمی ہے یعنی ہلال تمام سطح زمین کی نسبت سے ایک آن واحد میں پیدا ہوتا ہے لیکن اس کی رؤیت میں سطح زمین پر دن اور رات کے اوقات کے تفاوت سے فرق پڑجاتا ہے۔ ظہور کے اس مقامی واقعہ اور عالمی واقعہ میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے لازمی ہے کہ یا تو گرینچ کی طرح کوئی ایک مقام متعین کر لیا جائے جہاں سے وقت کا شمار ہو سکے یا ہم سطح ارضی کے تمام آفاق کا اعتبار کریں۔ جب تک جدید آلات رسل و رسائل مثلاً ریڈیو، ٹیلی ویژن یا ٹیلیگراف وغیرہ ایجاد نہیں ہوئے تھے اس وقت تک دوسرے طریقے پر ہی عمل ہوسکتا تھا اور ہوتا تھا . . . "

(تفصیل کے لئے دیکھئے **اخبار العالم الاسلامی**، مارچ ۷۰ء) (مترجم)

عظیم مسلمان جغرافیہ داں

الادریسی

ملک محمد فیروز فاروقی

ادریسی کا شمار صف اول کے مسلمان جغرافیہ دانوں میں ہوتا ہے۔ انہوں نے ۱۱ویں صدی عیسوی میں دیگر مسلمان جغرافیہ دانوں کی طرح اس میدان میں لازوال علمی و تحقیقی خدمات انجام دیں۔ ان کا خصوصی موضوع خطی جغرافیہ اور اس کا بیانیہ مطالعہ تھا۔ عباسی خلافت اور اسپین کی اسلامی حکومت کے دور کی جس وسیع علمی و ثقافتی ترقی نے مسلمانوں کو علم جغرافیہ میں ارفع و اعلیٰ مقام پر فائز کردیا تھا۔ اسی کے آثار ہمیں قرون وسطیٰ (۸۰۰ تا ۱۵۰۰ء) کی فکری نشوونما کی شاندار تاریخ میں نظر آتے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں مسلمان علمائے جغرافیہ نے جغرافیائی سائنس میں ایسی معلومات جمع کیں جن سے یورپ کے علماء صدیوں تک راھنمائی حاصل کرتے رہے۔

دور حاضر کے یورپی محققین اس پر مصر ہیں کہ قرون وسطیٰ کے مسلمان جغرافیہ دنواں کی علمی تحقیقات نے یورپ پر کوئی گہرا اثر مرتب نہیں کیا تھا۔ اور جغرافیائی علوم کی موجودہ شاندار ترقی صرف یورپ کے علمائے جغرافیہ کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ ولیم، ڈی، تھارن بری(۱) اپنے اس اعتراف کے باوجود کہ ''روبۃالکبریٰ کے زوال کے بعد جب مغرب میں تاریکی اور جہالت کا دور دورہ تھا۔ عرب میں علمی تحقیقات جاری تھیں اور مسلم جغرافیہ داں پہاڑوں کی تخلیق، ان کی درجہ بندی اور طبعی و میکانکی عمل شکست و ریخت کی

---

(۱) ولیم، ڈی، تھارن بری، انڈیانا یونیورسٹی (ریاست ہائے متحدہ امریکہ) کے شعبہ ارضیات میں پروفیسر ہیں۔

سست رفتاری ایسے اہم جغرافیائی موضوعات پر جدید نظریات کا اظہار کر رہے تھے،،، لکھتے ہیں کہ ”مسلمان جغرافیہ دانوں کی ان تحقیقات نے یورپ پر کوئی اثر مرتب نہ کیا تھا،،(۲)

اس علمی تعصب اور فکری کردار کشی کے پس منظر میں جو جذبہ کار فرما ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ یورپی علماء، مسلمانوں کی علمی ترقی کی تاریخ ایک ایسے انداز میں مرتب کریں جو مسلمانوں کو قائل کر سکے کہ ان کے اسلاف قتل و غارت اور لوٹ مار کے سوا کچھ نہ جانتے تھے۔ علم و تحقیق سے بھلا ان کا کیا واسطہ؟ اس تعصب کے جواب کے لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم مسلمانوں کے علمی و ثقافتی ورثہ پر تحقیقی کام کریں اور اسے صحیح صورت میں پورے علمی زور کے ساتھ دنیا کے سامنے رکھیں اور اس پر مزید اضافہ کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کریں۔

ابو عبداللہ محمد بن محمد الادریسی ۱۱۰۰ء (۴۹۳ھ) میں شمالی افریقہ میں 'سینا، (سبتہ) (۳) کے مقام پر پیدا ہوئے۔ یہ وہ دور ہے جب مسلمانوں کا سیاسی اقتدار روبہ زوال تھا۔ اور اسپین کی حکومت کی مرکزیت ختم ہو چکی تھی۔ انہوں نے قرطبہ(۴) میں تعلیم حاصل کی اور دنیا کی عظیم ترین یونیورسٹی 'جامعہ قرطبہ،(۵) سے سند فراغت حاصل کی۔ اور شمالی افریقہ کا جغرافیائی مطالعہ کرنے کے لئے سفر اختیار کیا۔ ادریسی سے قبل المہلبی (۹۸۰ء)

---

(۲) W. D. Thornbury, Principles of Geomonphology, Toppen Company, Ltd. (Tokyo-Japan) 1969. Page 4.

(۳) Ceuta ، مراکش کے شمال مغربی کونے میں تقریباً ۹ درجے طول بلد غربی پر واقع ہے۔ عربی تلفظ 'سبتہ، ہے۔

(۴) قرطبہ (Cordova) جنوبی اسپین میں دریائے کلدی الکوبر کے کنارے طول بلد ۵ درجے پر واقع ہے۔ قرون وسطی میں اسلامی تہذیب و ثقافت کا مرکز رہا ہے۔

(۵) جامعہ قرطبہ، قرون وسطی میں علم و عرفان کا عظیم منبع اور شاندار مرکز، اس کی بنیاد عبدالرحمن سوم (۳۰۰ تا ۳۵۰ھ) نے رکھی تھی۔ موجودہ اسپین کی اسکوریال لائبریری اسی یونیورسٹی کی باقیات میں سے ہے۔

المزینی الاندلسی (۱۰۸۰ تا ۱۱۶۹ء) اور البیرونی (۹۷۳ تا ۱۰۰۲ء) نے شمالی افریقہ کے خطی جغرافیہ پر مفید کتابیں لکھی تھیں۔ جن میں سے المہلبی کی کتاب، جغرافیہ سوڈان، کو اس موضوع پر سب سے پہلی اور قدیم کتاب قرار دیا گیا ہے(۶) ادریسی کو سسلی(۷) کے بادشاہ راجر دوم (۱۱۰۵-۱۱۵۴ء) نے ۱۱۳۹ء میں دنیا کے معلوم علاقوں کا خطی جغرافیہ لکھنے پر مامور کیا۔ یہ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرون وسطیٰ میں علم جغرافیہ میں مسلمانوں کی صلاحیت اور فکری قابلیت کو تسلیم کیا جاتا تھا۔

ادریسی نے وادی نیل (مصر) اور سوڈان کے علاوہ براعظم افریقہ کے مغربی علاقوں کا بھی مطالعاتی سفر کیا۔ اور اس پورے علاقے کے طبعی خدوخال اور نباتات و حیوانات کی جغرافیائی تقسیم پر سواد جمع کیا۔ اس وقت کی دستیاب معلومات کے مطابق اس براعظم کی حدود اس قدر وسیع نہ تھیں جس قدر آج معلوم ہو چکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ادریسی کا مطالعاتی سفر صرف شمالی علاقوں تک محدود رہا۔ ازاں بعد انھوں نے ایشیائے کوچک کا سفر اختیار کیا۔ اس مطالعاتی سفر کے دوران جمع ہونے والے سواد کے علاوہ ادریسی نے المہلبی، المزینی الاندلسی، البیرونی، بطالمی، المسعودی(۸) اور ابن حوقل(۹) کی تحقیقات کا مطالعہ بھی کیا۔ ۱۰ برس کی مسلسل محنت و کاوش کے بعد جغرافیہ عالم (world Geography) پر ایک کتاب لکھی جس کا نام ''نزھت المشتاق فی اختراق الآفاق،، رکھا(۱۰) یہ کتاب تین سو برس تک یورپ کی درسگاہوں

---

(۶) Siddiqui, Nafis Ahmad, Muslim Contribution to Geography (Lahore) 1965 Page 36.

(۷) سسلی (عربی نام صقلیہ) بحیرۂ روم کا ایک جزیرہ جو اٹلی کے جنوب میں طول بلد ۱۵ درجے مشرقی پر واقع ہے۔

(۸) المسعودی، ابو الحسن علی ابن الحسین (وفات ۹۵۶ء) مولف مروج الذھب و معدن الجواھر، علم زلزلیات اور ارضیات (Geology) کا عدیم النظیر فاضل۔

(۹) ابن حوقل، ابو القاسم محمد (وفات ۹۸۸ء) نقشہ کشی کے فن میں ماہر تھے۔

(۱۰) عام طور سے یہی نام مشہور ہے۔ البتہ بطرس بستانی نے فی اختراق الآفاق کی جگہ فی اخبار الآفاق لکھا ہے (دائرۃ المعارف (بیروت، ۱۸۷۶ء) ۲ - ۶۴۳

کے حساب میں شامل رهی اور علمائے یورپ اس کی تقلید کرتے رهے(۱۱) اس ناقابل تردید تاریخی واقعہ کی روشنی میں هم ولیم ڈی تهاؤن بری اور دوسرے یورپی علماء کے اس بیان کی حقیقت کا اندازہ کر سکتے هیں کہ قرون وسطیٰ میں مسلمان جغرافیہ دانوں کی علمی تحقیقات نے یورپ میں هونے والے تحقیقی کام پر کوئی اثر مرتب نہیں کیا تھا۔

اس مقالہ کا دامن اسقدر وسیع نہیں ہے کہ ادریسی کے تحقیقی کام اور اس کی جغرافیائی تخلیقات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے(۱۲) اور علم جغرافیہ کے علاوہ دیگر علوم (مثلاً طب اور هیئت وغیرہ) میں ان کی خدمات بیان کی جائیں۔ تاهم اختصار کے ساتھ تجزیاتی بحث کی جاتی ہے۔

ادریسی نے قدیم یونانی جغرافیہ دانوں(۱۳) کے مطابق دنیا کے معلوم علاقوں کو خط استواء سے شروع کرتے هوئے آب و هوا کے علاقائی اختلافات کی بنا پر دنیا کو سات خطوں میں اور پھر هر خطہ کو مزید ۱۰ حصوں میں تقسیم کیا۔ خطوں کی تشکیل کا تصور یونانی جغرافیہ دانوں سے ضرور لیا گیا تھا۔ تاهم اس میں انهوں نے متعدد ترامیم کیں، مفید اضافے کئے اور اس کی کئی ایک خامیوں کی اصلاح کی(۱۴) اس امر کی نشاندهی ادریسی کے تیار کردہ ان تفصیلی نقشوں سے هوتی ہے جو انهوں نے کتاب کی مساحتی وضاحت کے

---

(۱۱) موسیولی بان، تمدن عرب (ترجمہ سید علی بلگرامی) ۱۸۹۸، صفحہ ۳۳۲۔

(۱۲) Schoy. C, 'Geography of the Muslims in Middle ages' American Geographical Review, Vol. XIV, 1924.

S. Maqbool Ahmad, 'India and the neighbouring teriories in the book of Idrisi, Translation and commentary (Leiden) 1960.

(۱۳) مثلاً بطلیموس، جغرافیہ بطلیموس (لاطینی) ۱۶۱۸ (پیرس) - اور سٹرابو، جغرافیہ سٹرابو (انگریزی) ایچ ایل، جونز (لندن) ۱۹۶۹ -

(۱۴) آرنلڈ، تهامس اور الفرڈ گیام، میراث اسلام (ترجمہ عبدالمجید سالک) لاهور- ۱۹۶۰، ص ۱۱۰، ۱۲۱ -

لئے بنائے تھے۔ ادریسی نے آب و ہوا کے ان خطوں کی باقاعدہ درجہ بندی کی اور ان پر مغرب سے مشرق کی طرف نمبر بھی لگائے۔

ادریسی نے اس کتاب میں شمالی افریقہ، اسپین، ایشیائے کوچک اور بعض دیگر علاقوں کے مکمل جغرافیائی حالات و کوائف مثلاً طبعی و ارضیاتی، اشکال و خدو خال، آبادی کی ترکیب و تقسیم، آب و ہوا، دریاؤں کے نظام اور دریاؤں کے پانی حاصل کرنے کے منبع جات اور لوگوں کے معاشی و معاشرتی حالات وغیرہ درج کئے۔ جنوبی روس کے کاکیشیائی علاقوں کے جغرافیائی حالات اور یاجوج ماجوج(۱۵) سے متعلق معلومات کو درج کیا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ(۱۶) ''ادریسی نے نزہت المشتاق میں یاجوج ماجوج کے بارے میں افسانوی نوعیت کی معلومات دی ہیں،، لیکن اس بیان کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ادریسی نے کاکیشیا(۱۷) اور اور آس پاس کے علاقوں کا خود سفر کیا تھا۔ وہاں کے طبعی خد و خال کو بچشم خود دیکھا تھا اور جنوبی روس کے باشندوں یاجوج ماجوج کے معاشرتی حالات اور آبادی کی تقسیم کا مطالعہ کیا تھا۔ نیز ان کے سامنے قرآن پاک کی یاجوج ماجوج سے متعلق تصریحات بھی موجود تھیں(۱۸) ان کے ہوتے ہوئے افسانوی باتوں کے لکھنے کا 'افسانہ، سمجھ میں نہیں آسکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کے بیانات کا مقصد ادریسی کے تحقیقی کام کی قدر و قیمت کو کم کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ علمی تعصب کے پس منظر میں کی جانے والی تنقید انصاف پر مبنی نہیں ہوسکتی۔

---

(۱۵) جنوبی روس کے سیتھئین قبائل کا نام ہے۔

(۱۶) Encyclopaedia Britanica, vol 11, Page 1067 (USA), 1970.

(۱۷) کوہ ہائے کاکیشیا، بحیرۂ اسود اور بحیرۂ خزر کے درمیان کا پہاڑی سلسلہ، جس کا ذکر قرآن پاک نے یاجوج ماجوج اور حضرت ذوالقرنین کے حالات میں کیا ہے (القرآن الکریم، سورہ کہف: ۹۳)

(۱۸) القرآن الکریم، سورۃ کہف، آیات ۹۰ تا ۹۸، سورۃ الانبیاء آیات ۹۵ تا ۹۷۔

نزهت‌المشتاق میں ادریسی نے بحراوقیانوس میں واقع جزائر کنیری(۱۹) ازواز(۲۰) اور میڈیریا(۲۱) کے حالات پہلی مرتبہ بیان کئے۔ اس سے پہلے ان جزائر کے بارے میں دنیا کو کچھ معلوم نہ تھا۔ ادریسی کی فراہم کردہ معلومات نے بحر اوقیانوس کے تفصیلی بحری مطالعے کی راہ ہموار کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے دریائے نیل، دریائے نائیجر (نیل اصغر) اور سوڈان کے بارے میں ایسی جغرافیائی معلومات فراہم کیں جن کی صحت آج تک شک و شبہ سے بالا ہے۔ اس امر کا اعتراف عصر حاضر کے ایک یورپی جغرافیہ دان نے بھی کیا ہے۔(۲۲)

کتاب کے متن کی وضاحت کے لئے ادریسی نے ۷۰ نقشے بنائے۔ ایک کتاب کے لئے نقشوں کی اتنی بڑی تعداد، عرب نقشہ کشی کی پوری تاریخ میں ایک ریکارڈ کی حیثیت رکھتی ہے۔(۲۳) ان میں سے ایک نقشے میں براعظم افریقہ کا شمالی حصہ، ایشیا اور یورپ کا علاقہ دکھایا گیا ہے۔ نقشہ میں ان علاقوں کے دریائی نظاموں (River Patterns) اور پانی حاصل کرنے کے مقامات (Catchment Areas) کو بڑی وضاحت کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ علاوہ ازیں بڑے بڑے پہاڑی سلسلے بھی دکھائے گئے ہیں۔ نقشہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرون وسطیٰ میں دستیاب جغرافیائی معلومات کے مطابق براعظم افریقہ کو مشرقی سمت میں بہت زیادہ وسیع خیال کیا جاتا تھا۔

گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ کتاب یورپ کی درسگاہوں

---

(۱۹) بر اعظم افریقہ کے مغربی ساحل کے قریب، بحر اوقیانوس میں عرض بلد ۲۰ اور ۳۰ درجے شمال کے درمیان واقع ہیں۔

(۲۰) عرض بلد نصف و ۳۷ درجے شمالی پر واقع چند جزائر کا مجموعہ۔

(۲۱) جزائر کنیری کے شمال میں عرض بلد ۳۲ درجے شمال (تقریباً) پر واقع ہے۔

(۲۲) Kimble, Geography in the Middle ages (Methuen-USA) 1939. Page 59.

(۲۳) Encyclopaedia of Islam, Edited by B. Lewis. CH. Pellat and J. Schaebt, vol. II (Leiden-London), 1965. (Article by S. M. Ahmed)

میں ۴۰۰ سال تک شامل نصاب رہی۔ یورپ کے علمائے جغرافیہ نے اس وقت اس کتاب سے استفادہ کیا جب پورا یورپ جہالت کی انتہائی گہرائیوں میں غرق تھا۔ اس دور کو علمی ترقی کے لئے عموماً اور علم جغرافیہ کی تاریخ میں خصوصاً تاریک دور کہا جاتا ہے۔ جو رومۃالکبری کے عبرت انگیز انجام سے قبل ہی شروع ہو چکا تھا۔ عصر حاضر کا محقق مورخ اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ مسیحیت کے مذہبی نظام کے عروج نے علم، ثقافت، تہذیب اور میکالکی تحقیق کی نشوونما کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ اس تاریک دور میں دوسرے مسلمان علمائے جغرافیہ کی طرح ادریسی کی جغرافیائی تحقیقات نے یورپ کی درس گاہوں کی نصابی ضروریات کو پورا کیا۔

نزہت‌المشتاق کا لاطینی ترجمہ ۱۵۹۲ میں مطبع مدیتشی (Medici) سے روم میں شائع ہوا(۲۴)۔ اس کے بعد یوحنا الخسروی اور جبریل الصہیونی نے ۱۶۱۹ء میں Geogrphia Nubiemsis کے عنوان سے اس کا ترجمہ کیا جو پیرس سے شائع ہوا (۲۵) اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ، جوبرٹ (Joubert) نے ۱۸۴۰ء میں فرانس سے شائع کیا۔ ان ترجموں سے قبل بھی یورپ میں اس کتاب سے استفادہ کیا جاتا رہا۔ ان ترجموں نے مزید استفادہ کے لئے راہ ہموار کردی۔ آب و ہوا کے علاقائی اختلافات کی بنا پر ادریسی نے جو خطے بنائے تھے انہی کے مطالعے اور دوسرے مسلمان جغرافیہ دانوں کے فراہم کردہ أعداد و شمار کو بنیاد بناتے ہوئے گراز یونیورسٹی (آسٹریا) کے پروفیسر ڈبلیو کوپن (W. Koppen) نے ۱۹۰۱ اور ۱۹۳۱ میں (۲۶) اور

---

(۲۴) Title: Oblectatio desiderantts in descriptioned & civitatum Principaliumet treatatuum et Provinciarum et insularum et urbium et Plagarue.

(۲۵) مترجمین نے دیدہ و دانستہ طور پر کتاب کو نوبیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ جو انتہائی فاش غلطی ہے۔

(۲۶) G.T. Trewartha, 'Antroduction to climate' Mc Graw Hill Book Company, 1968 PP 393-399.

پروفیسر سی۔ ڈبلیو، تھارن ویٹ نے ۱۹۵۵ء میں (۲۷) دنیا کو آب و ہوا کے خطوں میں تقسیم کیا۔ مزید یہ کہ ادریسی اور دیگر مسلمان علمائے جغرافیہ نے افریقہ کے شمالی علاقوں کی صحرائی اور گرم خشک آب و ہوا پر جو تحقیق کی اس نے متعدد جدید جغرافیائی نظریات (جن کا بانی چارلس کارلائل (۱۷۹۷ تا ۱۸۷۰ء) اور اینڈریو رامسے (۱۸۱۴ تا ۱۸۹۱ء) وغیرہ کو قرار دیا جارہا ہے) کی بنیاد فراہم کی(۲۸)۔ اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ جغرافیہ اور متعلقہ سائنسی علوم (ارضیات، نباتات حیوانات اور علم آبادی وغیرہ) کی نظریاتی و فکری نشوونما بنیادی طور پر قرون وسطیٰ کے مسلمان علماء اور ریسرچ اسکالرز کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کو جھٹلانا اس قدر آسان کام نہیں ہے جتنا کہ بعض متعصب یورپی مصنفین نے سمجھا ہے۔(۲۹) یہی وجہ ہے کہ یورپی مصنفین ہی کا ایک گروہ، ادریسی اور اسکے تحقیقی کام کی ستائش میں رطب اللسان ہے۔ اور اس حقیقت کا معترف کہ مسلمان علمائے جغرافیہ کی تحقیقات نے یورپ میں گہرے اثرات مرتب کئے تھے۔ اس ضمن میں ڈی، ایم، ڈنلاپ(۳۰) کمبل(۳۱) اور سر تھامس آرنلڈ(۳۲) کے نام بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

ادریسی کی تحقیقات کی اہمیت و افادیت کے مد نظر متعدد یورپی جغرافیہ

---

(۲۷) Ibid.

(۲۸) W.D. Thornbury, Principles of Geomosphology, Toppen Company Ltd. (Tokyo) 1969, Page 4, 8, 9.

(۲۹) ڈاکٹر نفیس احمد صدیقی (ڈھاکہ یونیورسٹی) نے اپنی کتاب میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ قرون وسطیٰ میں جغرافیائی تحقیق اور نظریات کی نشوونما میں مسلمانوں نے کیا خدمات انجام دیں۔ (صفحات ۳۳، تا ۱۰۷ - ترمیم شدہ ایڈیشن)۔

(۳۰) D.M. Dunlop, Arabic Science in the West. (PHS) Karachi, 1958.

(۳۱) Kimble, Geography in the Middle ages, 1939.

(۳۲) تھامس آرنلڈ، میراث اسلام (ترجمہ عبدالمجید سالک) ۱۹۶۱ء ص ۲۲۴، ۲۲۹

دانوں نے ان پر مزید کام کیا ہے ۔ مثلاً کونرڈ ملر نے ادریسی کے نقشوں کو جدید تکنیک کے مطابق تیار کیا اور اہل علم کے سامنے Mappa Arabica میں پیش کیا ۔ اسی طرح جزائر برطانیہ کے نقشوں کو ڈی ایم ڈنلاپ نے ۱۹۴۷ء میں دوبارہ تیار کر کے پیش کیا(۳۳) ۔ بر اعظم یورپ سے متعلق کتاب کے حصوں کو جی، سارٹن(۳۴) اور سی۔ بروکلمین (۳۵) نے بالترتیب انگریزی اور جرمنی میں منتقل کیا ۔ مختصر یہ کہ ادریسی کے تحقیقی کام اور اس پر ہونے والی مزید تحقیق ہی کی بدولت مغرب کے علمائے جغرافیہ اس عظیم ریسرچ اسکالر سے بخوبی واقف ہیں ۔ اور بعض محققین نے بجا طور پر اسے قرون وسطی کا عظیم ترین جغرافیہ دان تسلیم کیا ہے ۔ (۳۶)

گذشتہ صفحات میں علم جغرافیہ میں ادریسی کی مایہ ناز اور شہرہ آفاق کتاب کو موضوع بحث بنایا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے ایک اور کتاب روض الانس و نزھت النفس کے نام سے ۱۱۵۴ء اور ۱۱۶۶ کے درمیانی عرصہ میں لکھی ۔ ۱۴ویں صدی میں ابوالفداء (۱۲۷۳ء تا ۱۳۳۸ء) نے اس کتاب کے بعض حصوں کو کتاب المسالک و الممالک کے عنوان سے محفوظ کیا(۳۷) ۔ ادریسی نے ان دو کتابوں کے علاوہ جست یا چاندی کا ایک گلوب اور ایک پلانی میٹر (plani meter) بھی تیار کیا ۔ (۳۸) اور علم نباتات اور علم الادویہ

---

(۳۳) D.M. Dunlop, 'Scotland according to Idrisi, SHR (Scottish Historical Review) vol. XXVI, 1947.

(۳۴) G. Sarton, Introduction to the History of Science, 1927-48, vol. II

(۳۵) C. Brockelmann. Geschichte der Asabischen Literature, 2 vols. (Weimar), 1898-1902.

(۳۶) Siddique, Nafis Ahmed, 'Muslim contribution to Geography, 1965 (Lahore) P. 46

(۳۷) ھاشم ، صلاح الدین عثمان (مترجم) تاریخ الأدب الجغرافی العربی، لجنة التالیف و الترجمه والنشر (قاہرہ) ۱۹۶۳ [illegible]

(۳۸) پلانی میٹر سے نقشہ کے علاقوں کی پیمائش کی جاتی ہے ۔

(Materia Medica) میں بھی چند کتابیں تالیف کیں ۔

حیرت ہوتی ہے کہ اس عظیم مسلمان جغرافیہ دان کے مکمل کام کا آج کہیں وجود نہیں ہے ۔ نزہت المشتاق کا مکمل نسخہ اب نایاب ہے ۔ گلوبہ اور پلانی میٹر بھی اب ضائع ہوچکا ہے ۔ علم نباتات اور علم الادویہ میں ادریسی کی خدمات بھی تقریباً ضائع ہو چکی ہیں ۔ کچھ نامکمل نسخے پیرس کے (Bile lia theque Nationale) اور آکسفورڈ کے کتب خانہ بوڈلیان (Bodleian library) میں موجود ہیں ۔ ۱۹۰۹ میں استنبول میں چکماکلو علی پاشا کی مسجد سے ادریسی کا ایک اور قلمی مسودہ ملا تھا جس کے بعض مقامات پر نزہت المشتاق سے بھی زیادہ مواد موجود ہے ۔ اتنے عظیم الشان کام کا یوں ضائع ہو جانا کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے ۔ تاریخی شہادتوں اور قوی دلائل کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق، اہل یورپ کی علم دشمنی سے ہے جس کی تاریخ لکھنے کے لئے ایک محقق مورخ کے قلم کی ضرورت ہے ۔ اہل یورپ کی تاریخ گواہ ہے کہ جب مسلمان سیاسی اقتدار سے محروم ہوئے ہیں تو یورپی درندوں نے لائبریریوں اور درس گاہوں کو نذر آتش کردیا ۔ علماء کو موت کے گھاٹ اتار دیا اور علم کو انسانی ترقی کی راہ کی ایک زبردست رکاوٹ قراردیا ۔ یہ وہ حقائق ہیں جن کا اقرار آج خود یورپی محققین کر رہے ہیں (۳۹) ۔ ان دشمنان علم و دانش نے ادریسی کی تخلیقات سے استفادہ کرنے کے بعد انہیں ضائع کرڈالا ۔ آج انسائیکوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار بڑی ''معصومیت،، کے ساتھ لکھتا ہے کہ ادریسی کی کتاب نزہت المشتاق ضائع ہوچکی ہے ۔ اس نے اس کتاب کا جو خلاصہ تیار کیا تھا وہ بھی ضائع ہوچکا ہے ۔ سلطنت (یاچاندی) کا گلوبہ اور (planimeter) بھی ضائع ہو چکا ہے

(۳۹) رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت (مترجمہ عبدالمجید سالک) ۱۹۶۳ (لاہور) ص ۲۵۱ تا ۲۶۰۔
ڈریپر، معرکۂ مذہب و سائنس (ترجمہ ظفر علی خان) ص ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۶۹ ۔
[illegible] تمدن عرب (ترجمہ سید علی بلگرامی) ص [illegible]
[illegible] الفرڈ گیام، میراث اسلام (ترجمہ عبدالمجید سالک) ص ۱۱۳ تا ۱۲۵ ۔

اور علم نباتات اور علم الادویہ میں بھی ادریسی کی تحقیقات ضائع ہو چکی ہیں وغیرہ وغیرہ(۳۰) یہ مقالہ نگار ''ضائع ہوجانے'' اور ''سراغ نہ ملنے'' کے وجوہات پر روشنی نہیں ڈالتا۔ لیکن حقائق کو چھپایا نہیں جاسکتا۔ علامہ بطرس لبستانی اپنے دائرۃالمعارف (۳۱) میں واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں کہ ادریسی کی کتاب نزھت المشتاق ، اسکریال (اسکوریل) میں جلادی گئی تھی۔ کتابوں کو آگ لگانے کا یہ واقعہ جامعہ قرطبہ کی عظیم لائبریری سے متعلق ہے اس قسم کے بیسیوں واقعات کی صورت ہیں۔ ۶۰ لاکھ سے زائد کتابوں کو جلا کر راکھ کردینے کی یورپی وحشت و بربریت کا باقاعدہ ریکارڈ موجود ہے۔ یہی مقالہ نگار ادریسی کی تحقیقات میں ریاضیاتی اور بیانیہ نوعیت کی غلطیوں کی نشاندھی بھی کرتا ہے(۳۲)۔

ان معترضین کو معلوم نہیں ہے کہ قرون وسطے کے مسلمان جغرافیہ دانوں نے خود ریاضیاتی جغرافیہ کی بنیاد رکھی تھی۔ اور اس کی تمام تر فکری اور نظریاتی ترقی و نشوونما کے ذمہ دار مسلمانوں جغرافیہ دان ھی تھے(۳۳) انھی جغرافیہ دانوں نے زمین کی شکل، هئیت، حجم، حرکات اور مختلف سمتوں کا صحیح تعین کیا تھا۔ انھی تحقیقات نے آج کے جدید ریاضیاتی جغرافیہ کی بنیاد کا کام دیا۔ لہذا یہ کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ ریاضیاتی جغرافیہ کے اساسی فکر کے خالق، اپنی کتابوں میں غلطیوں کی بھر مار کر رہے تھے۔

---

(۳۰) Encyclopaedia Britanica, vol. II, Page 1067-68 (USA) 1970.

(۳۱) بستانی، بطرس المعلم، دائرۃ المعارف (بیروت) ۱۸۷۶ء، ج ۲، ۶۷۵۔

(۳۲) Encyclopaedia Britanica, vol. II, Page 1067-69 (USA) 1970.

(۳۳) Siddiqui, Nafis Ahmed, 'Muslim contribution to Geography, Lahore 1965, pp-87-118.

امور عالم اسلام

محمود احمد غازی

اندلس:

گذشتہ شعبان المعظم کی ۲۰ تاریخ کو ایک پرشکوہ اور عظیم الشان تقریب میں مسجد قرطبہ کی اسلامی حیثیت کا دوبارہ آغاز کیا گیا۔ اس موقعہ پر دنیا بھر سے آئے ہوئے مسلم مندوبین نے اس عظیم اور تاریخی مسجد میں نماز جمعہ ادا کی۔ یہ موقعہ تقریباً پانچ سو سال بعد آیا تھا کہ مسلمانوں کی اتنی بڑی تعداد نے فن اسلامی کی اس تاریخی اور مقدس یادگار میں نماز جمعہ پڑھی ہو۔ اس موقعہ پر دوسروں کے علاوہ الجزائر کے وزیر تعلیم جناب مولود قاسم، مصر کے نائب وزیر اعظم ڈاکٹر عبدالعزیز کامل اور عالم عرب کے مشہور عالم اور مفکر ڈاکٹر شیخ محمد المبارک بھی موجود تھے۔

ایتھوپیا:

اللہ تعالی کا شکر ہے کہ مشہور دشمن اسلام اور عصر حاضر کی سفاک ترین ملوکیت کا خاتمہ ہو گیا، حبشہ (ایتھوپیا) کا مسیحی بادشاہ ہیلا سیلاسی جو ۱۹۱۶ء سے کسی نہ کسی صورت میں وہاں بااقتدار چلا آرہا تھا اپنی اسلام دشمنی اور ظلم و بربریت میں اپنی مثال آپ تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اقوام متحدہ کے بھرے اجلاس میں علی الاعلان کہا تھا کہ میں بیس سال کے اندر اندر ایتھوپیا کے سارے مسلمانوں کو یا تو جبر عیسائی بنا لوں گا یا ملک سے نکل جانے پر مجبور کردوں گا۔ ہیلاسیلاسی کے پیشرو بھی حبشہ کی مسلم اکثریت پر مظالم ڈھانے میں کچھ کم نہ تھے۔ پروفیسر آرنلڈ کی تحقیق کے مطابق حبشہ کے عیسائی بادشاہ نے ۸۷۸ء میں ایک لاکھ کے لگ بھگ مسلمانوں

کا زبردستی بپتسمہ کرا دیا تھا، اس موقعہ پر نہ جانے کتنے مسلمانوں کو اپنے دین و ایمان کی خاطر گھر بار چھوڑ کر نکل جانا پڑا تھا۔ ہیلا سلاسی اپنے ان سفاک پیشروؤں سے کچھ بڑھ کر ہی تھا۔ گذشتہ چند ماہ سے حبشہ کی مسلح افواج ہیلا سلاسی کے خلاف جدوجہد میں مصروف تھیں۔ اب کہیں جا کر وہ عہد حاضر کے سفاک ترین بادشاہ سے ملک کو نجات دلانے میں کامیاب ہوسکیں۔ یاد رہے کہ ایتھوپیا کا کل رقبہ چار لاکھ مربع میل اور کل آبادی اڑھائی کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ آبادی میں مسلمانوں کا اوسط مختلف اندازوں کے مطابق (۶۰) اور (۸۰) فیصد کے درمیان ہے۔

برازیل:

برازیل کے شہر ریوڈی جنریو کے مسلمانوں نے آپس میں تعاون اور اخوت کے جذبات کو فروغ دینے کے لئے ایک تنظیم "اسلامک بینی فشری سوسائٹی" کے نام سے قائم کی ہے۔ جناب سید احمد مختار زین اس تنظیم کے اعزازی صدر اور جناب سید حسن الجمال اس کے سیکریٹری جنرل منتخب ہوئے ہیں۔ خدا کرے یہ تنظیم دن دونی رات چوگنی ترقی کرے اور اپنے نیک اور پاکیزہ مقاصد کے حصول میں زیادہ سے زیادہ کامیابیاں حاصل کرے۔

فلپائن:

فلپائن کے مسلمانوں نے امانت بنک کے نام سے ایک اسلامی بنک قائم کیا ہے۔ اس بنک کا مقصد یہ ہے کہ منڈاناؤ کے خالص اسلامی علاقہ میں ترقیاتی کاموں کی مالی اعانت کی جائے۔ فلپائن کے صدر مارکوس نے اپنی جیب خاص سے اس بنک میں حساب کھولا ہے اور ایک خطیر رقم جمع کرائی ہے۔ ہم اس عمدہ اقدام پر فلپائن کے مسلمانوں کو ہدیۂ تبریک پیش کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں دوسری مسلم اقلیتوں کو بھی فلپائنی بھائیوں کے اس اقدام کی پیروی کرنی چاہئیے۔ بہتر ہوگا کہ اسلامی بنک (جدہ) اس ضمن میں

پیشقدمی کرے اور اقلیتی مسلمانوں کو جابجا اس طرح کے بنک قائم کرنے میں ہر ممکن مدد دے۔ بعد میں ان بنکوں کی ایک مرکزی تنظیم بھی قائم کی جاسکتی ہے۔ خود اسلامی بنک (جدہ) سے بھی ان بنکوں کا الحاق ہوسکتا ہے۔

کویت:

حکومت کویت نے مراکش میں ابتدائی تعلیم و تربیت کی تنظیم و ترقی کے لئے دس لاکھ ڈالر کا عطیہ دیا ہے۔ یہ عطیہ اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو حکومت کویت نے دنیا کے مختلف حصوں بالخصوص افریقہ میں اسلامی تعلیم و تربیت کی ترقی و اشاعت کے لئے شروع کر رکھا ہے۔ ہم توقع کرتے ہیں کہ دوسرے دولت مند اسلامی ممالک بھی اپنے دوسرے مسلمان بھائیوں کی مدد کرنے میں حکومت کویت کے اس اقدام کی پیروی کریں گے۔

سیرالیون:

سیرالیون مغربی افریقہ کی ایک چھوٹی سی مسلم ریاست ہے۔ اس کا کل رقبہ ستائیس ہزار نوسو پچیس (۲۷۹۲۵) مربع میل اور آبادی ۲۵ — ۳۰ لاکھ کے درمیان ہے۔ آبادی کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ بقیہ لوگوں میں اکثریت ارواح پرستوں پر اور اقلیت عیسائیوں پر مشتمل ہے۔ لیکن حکومت کے اکثر شعبوں اور سیاسی زندگی پر عیسائی چھائے ہوئے ہیں۔ اب تک وہاں مسلمانوں کی کوئی غیر سرکاری مرکزی تنظیم نہ تھی۔ اب وہاں کے مسلمانوں نے مجلس اعلیٰ برائے اسلامی امور کے نام سے ایک مرکزی تنظیم قائم کی ہے جو پورے ملک میں مسلمانوں کے دینی، ثقافتی اور تعلیمی امور کی دیکھ بھال کرے گی۔ اس مجلس کے صدر سیرالیون کے ممتاز مسلم راہنما اور وہاں کے وزیر زراعت و قدرتی وسائل جناب شیخ احمد تیجانی کروما ہیں۔ ہم اس تنظیم کی کامیابی اور ترقی کے لئے دعا گو ہیں۔۔۔۔۔

مصر :

صدر انور سادات نے اسلامی ثقافتی امور کی ایک ایجنسی کے قیام کا حکم دیا ہے۔ یہ ایجنسی وعظ و ارشاد اور اسلامی ثقافت کی نشر و اشاعت کے کام کی نگرانی کرے گی۔ خدا کرے یہ تنظیم زیادہ سے زیادہ اسلامی خدمات انجام دینے کے قابل ہو۔

مصر کے معہدالتعلیم‌العالی‌الاسلامی (ادارہ برائے اعلی اسلامی تعلیم) نے انڈونیشیا کی وزارت دینی امور کو ایک لاکھ بیس ہزار اسلامی کتابوں کا عطیہ دیا ہے۔ یہ کتابیں انڈونیشیا کے ان مختلف علمی، تعلیمی اور ثقافتی اداروں کو دی جائیں گی جو اسلامی تعلیم و تبلیغ کا کام کر رہے ہیں۔

یوگوسلاویا :

یوگو سلاویا جنوب مشرقی یورپ کا ایک ملک ہے۔ یہ علاقہ گذشتہ صدی کے اواخر تک خلافت عثمانیہ کا جزو رہا ہے۔ آج کل یہ ملک روسی بلاک میں شامل ہے۔ یہاں مسلمانوں کی تعداد تیس لاکھ سے زائد ہے۔ ہمارے یہ بھائی ایک طویل عرصہ سے نہایت مشکلات اور دقتوں کا سامنا کرتے رہے ہیں۔ اب الحمد للہ اس صورت حال میں تبدیلی آرہی ہے اور یوگوسلاوی مسلمان متحد ہوکر اپنی اسلامی شخصیت و کردار کو جلا دے رہے ہیں، اس ضمن میں انھوں نے خود کو منظم کرکے تعلیم و تربیت اور تبلیغ و ارشاد کی سرگرمیاں بھی شروع کردی ہیں۔ گذشتہ دنوں سعودی عرب کے شاہ فیصل بن عبد العزیز نے وہاں کے مسلمانوں کی تنظیم کو ایک اعلی اسلامی درس‌گاہ قائم کرنے کے لئے دو لاکھ پچاس ہزار ڈالر کا عطیہ دیا۔ گذشتہ شعبان کی ۲۰ تاریخ کو سراجیوو کی مسجد خرویک میں اس درسگاہ کا سنگ بنیاد رکھنے کی تقریب منعقد ہوئی۔ اس تقریب سے یوگوسلاویا کے علماء کی تنظیم کے سربراہ شیخ سلیمان کوبوواء، یوگوسلاویا کے ایک مسلمان وزیر جناب محمد ستیش نے بھی خطاب کیا۔ شرکاء میں دوسروں کے علاوہ ترکی کے ڈاکٹر صالح اوزجان، رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کے جناب صفوت سقا امینی اور سعودی عرب کے پروفیسر ڈاکٹر عبداللہ حمید بھی شامل تھے۔

تعارف و تبصرہ

تذکرہ علی بن عثمان ہجویری رح

مصنف : جناب نسیم چودھری

ناشر : المعارف لاہور

ضخامت : ۱۶۰ صفحات

قیمت : پندرہ روپے (مجلد)

پانچویں صدی ہجری کے اوائل میں جن بزرگوں نے بر صغیر پاک و ہند میں اسلامی تعلیمات کا نور پھیلایا ان میں حضرت علی بن عثمان ہجویری رح کسی تعارف کے محتاج نہیں ۔ آپ داتا گنج بخش کے لقب سے مشہور ہیں ۔ آپ کی سوانح پر اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں زیر تبصرہ کتاب اپنے اختصار اور جامعیت کے لحاظ سے ممتاز ہے ۔ جناب نسیم چودھری محکمہ اوقاف حکومت پنجاب کی جانب سے حضرت داتا صاحب رح کے مزار و متعلقہ وقف کے ناظم ہیں ۔ آپ نے حضرت داتا گنج بخش رح کی ابدی آرام گاہ کے انتظام و انصرام کے ساتھ حضرت کی حیات کے اہم پہلوؤں کو عام فہم اور تحقیقی انداز میں اجاگر کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ یقیناً ایک قابل تعریف علمی خدمت ہے ۔ چنانچہ یہ کتاب جہاں ایک عام قاری کے لئے باعث راہنمائی ہے وہاں ایک تحقیق کرنے والے کے لئے گرانقدر علمی مواد کا ذخیرہ بھی ۔ کتنا اچھا ہوتا اگر حوالہ جات کی عبارتوں کا ترجمہ تو متن میں درج کیا جاتا اور حوالہ کی اصل عبارت حاشیہ میں تحریر کی جاتی ۔ اس سے ایک عام قاری کے پڑھنے کا تسلسل بھی برقرار رہتا اور وہ حوالہ کی عبارت سے بھی استفادہ کر سکتا ۔

سوانح کی اس مختصر کتاب میں تقریباً سولہ صفحات پر مشتمل حضرت داتا صاحب رح کے رسالہ کشف الاسرار کا اردو ترجمہ بھی ہے۔ سوانح کے ساتھ حضرت داتا صاحب کی تعلیمات سے براہ راست واقفیت کی یہ بہترین صورت ہے۔ عبارت کی شیرینی اور بیان کے تسلسل سے اس پر ترجمے کا گمان بالکل نہیں ہوتا۔ اس رسالے میں حضرت داتا صاحب رح نے طویل حقائق کو لکتوں اور مختصر الفاظ میں سمو دیا ہے۔ ابتدا میں فرماتے ہیں "چار گوشہ ٹوپی سر پر رکھ کر کوئی فقیر (درویش) نہیں بن جاتا۔ ٹوپی چاہے کافروں کی سر پر رکھ مگر سچا فقیر بن اور راضی برضا ہو" (ص ۱۳۹)۔ دنیا کی بے ثباتی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں "تو اگر هفت هزاری بھی ہو جائے تو کیا؟ آخر تو ایک مشت خاک ہے اور خاک ہی ہونا ہے۔ تو ایک قطرہ ہے پھر اتنا غرور کس لئے؟ بالآخر دنیا سے تجھے جو کچھ ملنا ہے وہ دو چار گز کفن ہے اور خدا جانے وہ بھی ملے یا نہ ملے" (ص ۱۴۳)۔ پھر فرماتے ہیں "اے غافل دیکھ! یہ میں اور خودی چھوڑ دے۔ مرد راہ بن اور دوسروں کا حق نہ مار۔ دولت دنیا کو عذاب سمجھ اور اسے غریبوں میں لٹا دے اگر نہ لٹایا تو قبر میں کیڑے بن کر تجھے کھائے گی اور لٹا دیا تو تیری دوست بن جائے گی . . . . استاد کے حق کا خیال رکھ۔ مخلوق خدا پر رحم کر۔ لقمۂ حرام مت کھا بے عزتی کی جگہ قدم نہ رکھ اور عزت والوں کے پاس بیٹھ" (ص ۱۴۳)۔

حضرت داتا گنج بخش رح اور آپ کے جاں نثار مریدوں نے اس خطۂ ظلمات میں اپنے روحانی انقلاب کی قندیلیں ہر طرف روشن کیں۔ جس کے نتیجے میں بالآخر یہ سرزمین مسلم اکثریت کا علاقہ بن سکی۔ لہذا کتاب کی ابتدا میں علامہ اقبال کے ایک قطعہ کا یہ شعر کس قدر برمحل نظر آتا ہے:

خاک پنجاب از دم او زندہ گشت صبح ما از مہر او تابندہ گشت

کتاب کو سنہرے حروف والی جلد سے مزین کرکے، چکنے کاغذ پر دیدہ زیب آفسٹ چھپائی میں منظر عام پر لانے کا سہرا ادارۂ المعارف گنج بخش

روڈ لاهور کے سر ہے۔ تصوف کی کتابوں کی طباعت و اشاعت میں اس ادارے کی خدمات قابل تحسین هیں۔ کاغذ، طباعت اور جلد کے مصارف کی وجه سے گو قیمت زیادہ رکھنی پڑی ہے کیا ہی اچھا ہو که عوام کے لئے ایسی کتب کے سستے ایڈیشن بھی شائع کئے جائیں ۔ ضرورت ہے که اس نهج پر ساده اور عام فهم انداز میں پاکستان کے دوسرے علاقوں کے بزرگوں کی سوانح بھی شائع کی جائیں ۔ اس سے پاکستانی عوام اپنے اسلاف کی مذهبی، علمی اور روحانی جدو جهد سے واقف هوں گے، ان کی تعلیمات سے براہ راست استفاده کریں گے اور اخلاقی و روحانی قدروں سے اپنے معاشرہ کی تشکیل نو کر سکیں گے۔

(طفیل احمد قریشی)

برصغیر پاک و هند میں علم فقه :

مصنفه مولانا محمد اسحق بھٹی

حجم : ۳۸۴ صفحات، طباعت اچھی

قیمت گیارہ روپے

ناشر : ادارۂ ثقافت اسلامیه، کلب روڈ، لاهور

کتاب کا موضوع نام سے ظاهر ہے ۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے برصغیر پاک و هند میں فقه اسلامی پر جو کام هوا ہے اور جو کتابیں تالیف وتصنیف کی گئی هیں، ان کا اور حتی الامکان ان کے مصنفین و مرتبین کا حال بڑی تلاش و تفحص کے بعد جمع کیا ہے ۔ پس منظر کی وضاحت کے لئے مقدمه میں فقه اسلامی کی تدوین و ترتیب سے متعلق بہت سی قیمتی معلومات آگئی هیں ۔ اس کے بعد اصل کتاب میں فقه حنفی کی گیارہ کتابوں پر سیر حاصل بحث ہے ۔ ابتداء الفتاوی الغیاثیه سے کرکے گیارهویں عظیم الشان کتاب فتاوی

عالمگیری اور اس کے مصنفین کے اصول پر کتاب ختم ہوتی ہے ۔ اس کے بعد ایک ضمیمہ ہے جس میں فقہ کی ۸۱ کتابوں کی فہرست دی گئی ہے ۔ یہ وہ کتابیں ہیں جو عام طور پر ساری دنیا کے مسلمانوں میں متداول اور مقبول ہیں ۔

فاضل مصنف کی ایک اور قابل قدر کتاب محمد بن اسحق ابن ندیم الوراق کی مشہور کتاب الفہرست کا اردو ترجمہ پہلے شایع ہوچکا ہے اور اہل علم میں مقبول ہے ۔ کتاب زیر تبصرہ بھی مولانا بھٹی نے بڑی محنت اور تلاش و تفحص کے بعد لکھی ہے اور بہت اچھی لکھی ہے، اس میں بہت سی قیمتی معلومات ہیں جو قابل اعتماد ذرایع سے مہیا کرکے سلیقہ سے پیش کردی گئی ہیں ۔ ہمیں امید ہے کہ یہ کتاب بھی ان کی پہلی کتاب کی طرح اہل علم میں قبولیت حاصل کرے گی اور ہاتھوں ہاتھ لی جائے گی ۔

(عبدالقدوس ہاشمی)

اخبار و افکار

وقائع نگار

۲۷ اکتوبر ۱۹۷۳ء :- آب‌پارہ کمیونٹی سنٹر (اسلام‌آباد) میں ادارہ تحقیقات اسلامی کی عید ملن تقریب منعقد ہوئی۔ اس تقریب میں ادارہ کے تمام ارکان نے اپنے اپنے اہل خانہ کے ہمراہ شرکت کی۔ ڈائرکٹر جناب ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا اس میں شریک نہ ہوسکے۔ وہ عمرہ سے واپسی پر چند روز آرام کی نیت سے حیدرآباد میں ٹھہر گئے تھے۔ یہ تقریب کئی گھنٹے جاری رہی اور بہت دلچسپ اور بارونق رہی۔ آخر میں تقریب کے منتظم ڈاکٹر ضیاءالدین اور ادارہ کے سیکریٹری شیخ محمد حاجن صاحب نے تقریریں کیں اور شرکاء کا شکریہ ادا کرنے کے علاوہ ایسی پر خلوص تقریبات کے آئندہ بھی ہوتے رہنے کی امید ظاہر کی۔

---

۲۹ اکتوبر :- ادارہ تحقیقات اسلامی کی اعلی مجلس منتظمہ کے ممتاز رکن جناب ممتاز حسن کے انتقال پرملال پر ادارہ کے ارکان کا ایک تعزیتی جلسہ ادارہ کے کانفرنس ہال میں منعقد ہوا۔ جناب ڈاکٹر ضیاءالدین، مولانا سید عبدالقدوس ہاشمی اور جناب مظہر الدین صدیقی نے مرحوم کے سانحہ پر افسوس کا اظہار کیا اور اس سانحہ کو خاص طور پر ادارہ کا نقصان قرار دیا۔ اس اجلاس میں ایک متفقہ تعزیتی قرارداد بھی منظور کرکے اخبارات کو جاری کی گئی۔ آخر میں مرحوم کے لئے دعائے مغفرت کی گئی۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم ۔ اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دواءٔ شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	.	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے ۔ این احمد	-	۴۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islamic and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

دسمبر ۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ھالے پوتا
ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

❖

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

(سالانہ چندہ چھ روپئے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت: ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی۔اے (آنرز) ایم۔اے (اسلامی تواریخ) ایم۔اے (سندھی)،
سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔
مطبع: اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماهنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | ذی قعدہ ۱۳۹۴ھ ✦ دسمبر ۱۹۷۴ء | شمارہ - ٦

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱ - ڈاکٹر پروفیسر محمد مسعود احمد : پرنسپل گورنمنٹ کالج - مٹھی تھرپارکر - سندھ

۲ - ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی : پروفیسر ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

۳ - مولانا سید عبد القدوس ہاشمی : مہتمم کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

۴ - کیپٹن محمد حامد : استاذ تاریخ شعبۂ تعلیم مسلح افواج پاکستان - راولپنڈی

۵ - محمود احمد غازی : فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

۶ - حافظ محمد طفیل : فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

اتحاد بین المسلمین

اتحاد بین المسلمین کی ضرورت سے تو کوئی کافر ہی انکار کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں افراد یا جماعتوں کی طرف سے جو کوششیں ماضی قریب یا بعید میں وقتاً فوقتاً کی جاتی رہی ہیں ان کا تاریخی جائزہ لینا بھی سردست مقصود نہیں۔ مسائل پر عملی اعتبار سے سوچنے والے ذہن کے لئے اس ضمن میں درخور اعتناء ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کیا تدابیر ہیں جن کو اختیار کرنے سے ملت بیضاء کی شیرازہ بندی کا دیرینہ خواب شرمندہ تعبیر ہو سکتا ہے۔ سو اس سوال کا جواب بہت آسان ہے اور اسے مختصراً چند لفظوں میں ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ مسلمان اپنے دین کی رسی کو مضبوطی سے تھام لیں یعنی وہ صحیح معنوں میں مسلمان بن جائیں اور مسلمانوں کی سی زندگی بسر کرنی شروع کر دیں تو ان کا بکھرا ہوا شیرازہ آپ سے آپ یکجا ہو جائے گا۔ اس سے ان کی پراگندہ جمعیت مجتمع ہو کر ایک ایسی قوت میں تبدیل ہو جائے گی کہ وہ دنیا کے معاملات و مسائل میں اپنا موثر کردار ادا کرسکیں گے۔ مخالف طاقتیں ہزار زور لگائیں ان کا بال تک نہ بیکا کر سکیں گی۔ لیکن اس مرحلے پر جو بات بطور خاص ذہن نشین کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ آرزوؤں اور تمناؤں سے معرکے سر نہیں ہوا کرتے۔ راہ عمل پر گامزن ہونے کی ضرورت ہے، اور عمل بھی ایسا ویسا نہیں، سعی و کوشش تگ و دو اور جد و جہد کے الفاظ اس کے لئے بہت معمولی ہیں، یہاں تو تن من دھن کی بازی لگانے سے ہی کچھ بات بن سکتی ہے۔ مسلمان کہلانا تو بڑی آسان سی بات ہے مگر مسلمان بننا بڑی ٹیڑھی کھیر ہے۔

یہ شہادت گہ الفت میں قدم رکھنا ہے   لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

مسلمان ہونے کے لئے افکار و عقائد کی درستی سے لے کر اخلاق و اعمال کی اصلاح تک تعلیم و تربیت کا ایک طویل سلسلہ ہے جسے بمراحل بڑے حزم و احتیاط اور غایت تقوی کے ساتھ طے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہمارا سب سے پہلا کلمہ جامعہ جو ہماری شیرازہ بندی کا ضامن ہے وہ کلمہ توحید لا الہ الااللہ ہے۔ ہم توحید کے امین ہیں۔ توحید ہماری قوت کا اصل راز ہے۔ یہی وہ پتھر ہے جس پر حصار ملت کی بنیاد قائم ہے۔ یہ بظاہر بڑی معمولی اور عام سی بات ہے لیکن اس کے مضمرات اور متضمنات بے پایاں اور ناپیدا کنار ہیں۔ دنیا میں اتحاد کی ایک سے زائد صورتیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ مختلف صورتیں ان مختلف عوامل سے وجود میں آتی ہیں جن پر کسی اتحاد کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ توحید کے علاوہ اتحاد کی جتنی بنیادیں ہیں سب خام ہیں۔ لیکن وہ اتحاد جس کی بنیاد توحید جیسے عقیدے پر قائم ہو جب وجود میں آتا ہے تو اس کی بے پناہ قوت کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہوتا۔ اس کلمے کی وسعت، گہرائی اور گیرائی، رفعت اور بلندی بے حد و حساب ہے۔ مسلمان اس اعتبار سے خوش نصیب اور امتیازی حیثیت کے مالک ہیں کہ ان کے پاس توحید جیسا قوی عامل موجود ہے جو افراد کو جوڑ کر سیسہ پلائی ہوئی دیوار بنا دیتا ہے۔

سوچنے کی بات ہے کہ اتحاد بین‌المسلمین کو ہم اپنی غایت قصوی اور منزل مقصود قرار دیں اور خود کو توحید کی زندہ حقیقت سے بیگانہ رکھیں۔

ع۔ ایں رہ کہ می روی بہ ترکستان است

توحید کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ہمارا خدا ایک، ہمارا نبی ایک، ہمارا قرآن ایک، ہمارا حرم ایک۔ پھر مسلمان ایک کیوں نہ ہوں؟

توحید بمجرد اپنی لغوی اور لفظی حیثیت میں اکائیت کو متضمن ہے۔ توحید اور اتحاد کا ماخذ اور اشتقاق ایک ہے۔ توحید معنی ایک کرنا اور اتحاد معنی ایک ہونا۔ ایک اللہ کو ماننے کا لازمی نتیجہ ایک اکائی بن جانا ہے۔ جب توحید جلوہ گر ہوتی ہے تو اتحاد جنم لیتا ہے۔ یہی سبق ہمیں قرآن دیتا ہے۔ یہی سبق ہمیں اسوہ رسول میں ملتا ہے۔ اور یہی سبق ہمیں اپنے اسلاف کی ان کوششوں میں ملتا ہے جو انھوں نے ملت کی شیرازہ بندی کے لئے کیں۔

لا الہ الا اللہ کی تعبیر و تشریح لوگ بقدر ظرف و بیمانہ مختلف طریقوں سے کرتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہم مختصر گیری اور عملی افادیت کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے اسے چند لفظوں میں بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔ اللہ تعالی جو اس کائنات کا واحد خالق رازق اور مالک ہے، منطقی نتیجے کے طور پر یہ ضروری ہے کہ اسی کی اطاعت اور بندگی میں زندگی بسر کی جائے۔ اس کائنات کی سب سے اشرف اور سب پر فائق مخلوق انسان ہے۔ اسی کو خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کا منصب عطا ہوا ہے۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے جملہ امور و مسائل کو اللہ تعالی کی ہدایت کی روشنی میں طے کرے اور اس دنیا کا نظام جس کی خلافت کا اسے امین بنایا گیا ہے چلانے میں ہمیشہ اللہ تعالی کی مرضی اور منشاء کو پیش نظر رکھے۔ ایک اللہ پر ایمان لا کر جو لوگ تسلیم و رضا اور سمع و طاعت کی روش کو اپنا لیتے ہیں انہی کو عرف عام اور اصطلاح دین میں مسلمان کہا جاتا ہے۔ چونکہ انسان کا ارادہ و عمل اختیاری ہے۔ اپنی رضا و رغبت سے وہ جو راستہ چاہے اختیار کرسکتا ہے۔ اس لئے کچھ لوگ ہدایت کی جگہ ضلالت کو اپنے لئے پسند کر لیتے ہیں۔ اس طرح حق و باطل کی دو متضاد قوتیں وجود میں آجاتی ہیں۔ مسلمان کا نصب العین ابتداء سے اس دنیا میں حق کی حمایت کرنا اور باطل سے مزاحم ہونا ہے۔ اسی کو لفظ جہاد سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ مسلمان کی

زندگی اگر وہ واقعی مسلمان بن کر زندہ رہتا ہے ایک مسلسل جہاد ہے جس میں وقت آنے پر نقد جان پیش کرنا بھی شامل ہے ۔

اس دنیا کا خمیر جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے اس کا اقتضا یہ ہے کہ یہاں کوئی اہم قابل ذکر یا انقلابی کارنامہ سر انجام دینا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ایک سے فکر و خیال رکھنے والے تمام لوگوں کو ایک سلک میں پرو کر منظم نہ کیا جائے۔ اس کے بغیر وہ طاقت حاصل نہیں ہو سکتی جو کوئی بڑا کام کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ۔ مقصد صحیح ہو یا غلط کام اچھا ہو یا برا قدرت کا یہ قانون سب کے لئے یکساں ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی تحریک اٹھتی ہے وہ ہمخیال لوگوں کو اکٹھا کر کے منظم کرتی ہے اور وہ قوت بہم پہنچاتی ہے جس کے بغیر تحریک کی کامیابی ممکن نہیں ہوتی ۔ اسلام اس دنیا میں ایک تحریک ھی کی حیثیت سے روشناس ہے اور اس کی یہ حیثیت قائم و دائم ہے ۔ مگر مسلمانوں میں اس کا شعور مفقود ہے اور اگر ہے تو اتنا کمزور ہے کہ اس کی فعالیت ختم ہو چکی ہے ۔ اس شعور کو بیدار کرنا اس کو موثر اور فعال بنانا اس وقت مسلم کمیونٹی کی سب سے اہم ضرورت ہے ۔ اتحاد بین المسلمین کا مقصد حاصل کرنے کے لئے اسلام کے تحریکی کردار کو اجاگر کرنا چاھئے اور اس سلسلے میں ان تمام دینی ارکان سے مدد لینی چاھئے جو ملت کی شیرازہ بندی کے لئے اینٹ پتھر یا گارے چونے کی حیثیت رکھتے ھیں ۔

اردو تراجم و تفاسیر قرآن
(ایک تاریخی جائزہ)

محمد مسعود احمد

۱۹۵۹ء میں راقم نے سندھ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کے لئے قرآن کریم کے اردو تراجم و تفاسیر پر ایک تحقیقی مقالے کا آغاز کیا۔ جو تقریباً سات برس بعد ۱۹۶۶ء میں مکمل ہوا۔ اس طویل عرصے میں کراچی، حیدرآباد سندھ، میر پورخاص ، بھاولپور، لاہور ، ربوہ ، حسن ابدال ، پشاور، دھلی ، علی گڑھ، رام پور، گوالیار، بمبئی، مدراس، حیدرآباد دکن، ٹونک، جودھپور، پٹنہ اور لندن کے ۶۱ کتب خانوں سے بالواسطہ اور بلا واسطہ استفادہ کیا گیا۔ بہت سے تراجم و تفاسیر سے استفادہ کیا اور اس طرح ۱۲۳ تراجم اور ۱۷۰ تفاسیر کے متعلق معلومات فراہم کی گئیں۔ ساتھ ھی ایک جامع مقدمہ لکھا گیا۔ جو فلسکیپ سائز کے ٹائپ شدہ ۶۲ صفحات پر مشتمل ھے۔ اس میں پاک و ھند اور دوسرے ممالک کی جدید و قدیم ۹۰ زبانوں کے تقریباً ۳۵۰ تراجم و تفاسیر کا ذکر کیا گیا ھے۔

اردو تراجم و تفسیر کے اعداد و شمار کی فراھمی کے سلسلے میں مختلف حضرات نے اپنی سی کوشش کی ھے۔ مثلاً محمد اسلم جیراج پوری (تاریخ القرآن، ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۴ء علی گڑھ)، مرزا محمد سجاد بیگ (الفہرست، دھلی)، مولوی عبدالحق (پرانی اردو میں قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیریں، ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۶ء حیدرآباد دکن)، ڈاکٹر ھاشم امیر علی (قرآنی تراجم اردو کے چند نسخے، ۱۳۹۴ھ/۱۹۳۶ء ، حیدرآباد دکن) ، ڈاکٹر محمد حمیداللہ (القرآن فی

کل لسان، ۱۹۳۷ء/۱۳۶۷ھ حیدرآباد دکن)، پروفیسر عبدالصمد صارم (تاریخ التفسیر و تاریخ القرآن، ۱۹۶۳ء/۱۳۸۳ھ، لاهور)، محمد اسلم ملک (قرآن کے اردو تراجم کا جائزہ، ۱۹۵۵ء/۱۳۷۵ھ، پنجاب یونیورسٹی، لاهور)، محبوب رضوی (قرآن مجید کے اردو تراجم ۱۹۰۳ء/۱۳۲۳ھ، دیوبند)، عبد القیوم ندوی (تاریخ القرآن، لاهور)، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، (اردو کی ترقی میں تراجم کا کردار (انگریزی) کراچی) وغیرہ وغیرہ — لیکن یہ تمام کوششیں اور کاوشیں جزوی هیں مکمل نہیں۔

انجمن ترقی اردو پاکستان (کراچی) نے سالہا سال کی محنت و جاں کاهی کے بعد ۱۹۶۴ء/۱۳۸۴ھ میں قاموس الکتب اردو کی پہلی جلد کراچی سے شائع کی، اس میں نسبتاً کچھ زیادہ تراجم و تفاسیر کا ذکر کیا گیا ہے لیکن جامع نے لاتعداد تراجم و تفاسیر اور دوسری بہت سی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے جس سے اندازہ هوتا ہے کہ یہ فہرست بھی ناقص اور نامکمل ہے۔ ۱۹۶۹ء/۱۳۸۹ھ میں سیارہ ڈائجسٹ (لاهور) کے قرآن نمبر کا دوسرا اور پھر ۱۹۷۰ء/۱۳۹۰ھ میں تیسرا حصہ شائع هوا۔ دوسرے حصے میں محمد عالم مختار حق کا مضمون ''قرآن مجید کے اردو تراجم و تفاسیر،، اور تیسرے حصے میں موصوف هی کا مضمون ''فہرست تراجم و تفاسیر قرآن مجید،، نسبتاً جامع ہے اور ان دونوں مضامین میں مجموعی طور پر قاموس الکتب سے زیادہ تفصیلات فراهم کی گئی هیں لیکن یہ تفصیلات بھی حتمی اور قطعی نہیں۔

عربی اور فارسی کی طرح چونکہ اردو میں بھی تفسیری سرمایہ کو اولیت حاصل ہے اس لئے هم نے مقالے کے ابتدائی پانچ ابواب میں دسویں صدی هجری سے لے کر چودهویں صدی هجری (لغایت ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء) کی تفاسیر کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد چھٹے باب میں ''مختلف مکاتب فکر اور ان کی تفاسیر،، پر روشنی ڈالی ہے۔ ساتویں باب میں ''عصر حاضر کے مفسرین اور ان کے ادیبانہ اسالیب،، کا جائزہ لیا گیا ہے اور [illegible] باب میں تیرهویں

صدی ھجری اور چودھویں صدی ھجری کے تراجم قرآن کا ذکر کیا ہے، اس طرح کل نو ابواب ھیں، ان کے تفصیلی مطالعے سے اس حقیقت کا اندازہ ھو سکتا ہے کہ اردو میں تراجم اور تفاسیر قرآن پر کتنا کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن یہ تفصیلات بھی حتمی اور قطعی نہیں اگر تحقیق کے لئے اور مواقع ملے تو انشاءاللہ تعالی اس میں معتدبہ اضافہ ھو سکے گا۔

جن تراجم و تفاسیر کا براہ راست مطالعہ کیا گیا ہے ان کے متعلق ضروری معلومات فراھم کر دی گئی ھیں۔ لیکن بہت سے ایسے تراجم اور تفاسیر ھیں جن کا بالواسطہ علم ھوا ہے، ان کے متعلق اس قسم کی تفصیلات فراھم کرنا بہت مشکل ہے۔ راقم نے اپنی سی کوشش کی ہے، اگر کسی مقام پر سہو ھوگیا ھو تو قارئین کرام اصلاح فرما کر مطلع کریں۔

اب ھم مقالے کے پہلے پانچ ابواب کا خلاصہ پیش کرتے ھیں جن میں اردو تفاسیر کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چونکہ تفاسیر بکثرت ھیں اور ھر تفسیر کے متعلق تفصیلات فراھم کرنا موجب طوالت ہے اس لئے ھم تفسیروں کے متعلق بہت ھی مجمل اور ضروری معلومات فراھم کریں گے۔ تفصیلات کا علم تو مقالے کی طباعت کے بعد ھی ھو سکتا ہے، یہ مقالہ فلسکیپ سائز کے ٹائپ شدہ ۸۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

اردو تفاسیر قرآن کا آغاز یوں تو دسویں صدی ھجری ھی میں ھوگیا تھا لیکن دسویں اور گیارھویں صدی کی کوئی ایسی تفسیر ھم کو نہیں ملی جس کے مفسر اور سنہ تالیف کے بارے میں حتمی طور پر کچھ کہا جا سکے۔ البتہ مولوی عبدالحق مرحوم نے اپنے مضمون "پرانی اردو میں قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیریں" میں اس عہد کی بعض نامعلوم قلمی تفاسیر کا ذکر کیا ہے مثلاً تفسیر پارہ عم (منثور)، تفسیر پارہ عم (منظوم)، تفسیر سورہ یوسف، تفسیر

سورہ یوسف وغیرہ۔ لیکن بارھویں صدی ھجری میں بہت سی ایسی تفاسیر نظر آتی ھیں جن کے متعلق مطلوبہ تاریخی تفصیلات فراھم کی جاسکتی ھیں۔

پہلا حصہ ــ تفاسیر قرآن

بارھویں صدی ھجری کی تفاسیر قرآن

(۱) ۱۱۳۱ھ/۱۷۱۸ء میں قاضی محمد معظم نے تفسیر ھندی لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ نورالحسن (بھوپال) میں موجود ھے۔ (۲) ۱۱۴۴ھ ۱۷۳۱ء میں نکہت شاھجہان‌پوری کی بصائر القرآن بمبئی سے شائع ھوئی۔ (۳) کتب خانہ خاص، کراچی میں ایک قلمی تفسیر ھے (۱۲×۶، ص ۶۶۲) جو تقریباً سنہ ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۷ء میں لکھی گئی ھے۔ یہ مخطوطہ سورۂ یسین تا سورہ ناس کی تفسیر پر مشتمل ھے، سنہ ۱۲۷۵ھ میں اس کی کتابت ھوئی ھے۔ (۴) اسی صدی میں ایک اور تفسیر سورۂ ملک ملتی ھے (۸×۶، ص ۱۳۰) اس کا قلمی نسخہ بھی کتب خانہ خاص میں موجود ھے۔ (۵) کتب خانہ ادارۂ ادبیات اردو، حیدرآباد دکن میں تفسیر سورۃالعصر کا ایک قلمی نسخہ ھے (۲/۱-۵×۸، ص ۴۸) سنہ ۱۲۰۶ھ میں اس کی کتابت ھوئی۔ (۶) ایک دکنی عالم نے تفسیر ھفت پارہ اولی لکھی (۱۰×۶، ص ۴۴۴) جو سنہ ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء میں یا اس سے پہلے لکھی گئی ھے کیونکہ پیش نظر نسخہ کی کتابت سنہ مذکور میں ھوئی ھے۔ یہ کتب خانہ خاص کراچی میں موجود ھے۔ (۷) سنہ ۱۱۸۴ھ/۱۷۷۰ء اور سنہ ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء کے درمیان مراداللہ انصاری نے پارہ عم کی تفسیر ''خدا کی نعمت'' معروف بہ ''تفسیر مرادیہ'' لکھی اس میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر بھی شامل ھے۔ (۴×۷، ص ۱۰۰) اس کے مختلف قلمی نسخے کراچی (۱۲۶۹ھ)۔ لاھور۔ حیدرآباد دکن

(۱۲۳۳ھ) اور علی گڑھ کے کتب خانوں میں موجود ہیں ۔ (۸) سنہ ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء میں عبدالصمد دلیر جنگ نے چار ضخیم مجلدات میں "تفسیر وھابی" لکھی (۹×۹، ص ۲۹۷۱) اس تفسیر کا مخطوطہ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد دکن میں موجود ہے ۔ (۹) سنہ ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء میں غلام مرتضیٰ جنون فیض‌آبادی نے پارہ عم کی تفسیر "تفسیر مرتضوی" کے نام سے لکھی (۶-۱/۲×۹، ص ۲۳۶) اس کے کئی قلمی نسخے موجود ہیں ۔ مثلاً نسخۂ انڈیا آفس لائبریری لندن (۱۲۳۰ھ) نسخۂ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد دکن (۱۲۵۶ھ) نسخۂ ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد دکن (۱۲۰۰ھ) — نسخۂ کتب خانہ سالار جنگ، حیدرآباد دکن (۱۲۷۰ھ) — نسخۂ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ — نسخۂ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور (۱۲۰۰ھ)، نسخہ کتب خانہ خاص کراچی (مطبوعہ ۱۲۵۹ھ) — (۱۰) اسی صدی میں کسی عالم نے ابتدائی دو پاروں کی تفسیر لکھی (۱۲-۱/۲×۸، ص ۷۲) یہ مخطوطہ کتب خانہ مظفریہ، دھلی میں موجود ہے ۔ (۱۱) ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد دکن میں ایک تفسیر قرآن کا نسخہ ملتا ہے ۔ جو گیارھویں صدی ہجری میں لکھا گیا ہے (۶-۱/۲×۸-۱/۲، ص ۳۱۴) ۔ (۱۲) ایک اور پارہ عم کی تفسیر کا مخطوطہ ملتا ہے جو ملا حسین واعظ کاشفی کی تفسیر حسینی کا ترجمہ ہے ۔ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری ۔ حیدرآباد دکن میں بعض جزوی تفاسیر کے مخطوطات ہیں جو بارھویں صدی ہجری میں لکھے گئے ہیں ۔ مثلاً (۱۳) تفسیر سورۂ یوسف (نمبر ۷۳۶) ۔ (۱۴) تفسیر سورہ مریم مع دیگر سور (نمبر ۸۶۰)۔ (۱۵) تفسیر پارہ عم (نمبر ۱۹۵) ۔ (۱۶) تفسیر پارہ عم (نمبر ۸۳۳)

تیرھویں صدی ہجری کی تفاسیر قرآن

(۱) ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء میں جمال‌الدین خان نے کوکب دری لکھی (کتب خانہ خاص، کراچی) (۲) ۱۲۰۵ھ/۱۷۹۰ء میں شاہ عبدالقادر محدث

دھلوی نے موضح قرآن تحریر فرمائی۔ اس کا ایک نادر قلمی نسخہ (مکتوبہ ۱۲۰۰ھ) ادارہ ادبیات اردو، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۳) ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۱ء میں سید شاہ حقانی مارہروی کی تفسیر حقانی لکھی گئی۔ اس کے بعض اجزاء مولانا آزاد لائبریری، علی‌گڑھ میں موجود ہیں مثلاً تفسیر سورہ بقر۔ سلیمان کلکشن نمبر ۲/ ۲۔ تفسیر قرآن پانچ پارے، احسن کلکشن نمبر ۱۱۲، ۲۹۷ - (۴) غالباً ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء میں ابوالوفا محمد عمر نے تفسیر کشف القلوب لکھی۔ یہ تفسیر ۲۰-۱۳۱۹ھ/۲-۱۹۰۱ء میں حیدرآباد دکن سے شائع ہوگئی تھی۔ (۵) ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء کی لکھی تفسیر سورۂ نصر (قلمی مکتوبہ امین الدین) کتب خانہ سالار جنگ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۶) ۱۲۰۷ھ ۱۷۹۲ء میں معزالدین نے تفسیر ۲۰۔ سورۃ الضحیٰ (منظوم) لکھی جس کا ایک نسخہ کتب خانہ اسلامیہ کالج پشاور میں ہے۔ (۷) سنہ ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۵ء میں محمد باقر آگاہ نے فوائد در فوائد کے نام سے شان نزول وغیرہ سے متعلق ایک رسالہ لکھا (۸×۵، ص ۱۴۹) ، یہ نسخہ کتب خانہ خاص کراچی میں موجود ہے، اسی کتب خانے میں ایک اور قلمی نسخہ ہے جو سورہ انبیاء کی تفسیر پر مشتمل ہے (۱/۲-۴×۸، ص ۱۰) (۸) ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۸ء میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر مظہرالغرائب کے نام سے لکھی گئی جس کا ایک قلمی نسخہ (مکتوبہ سنہ مذکور) مولانا آزاد لائبریری، علی‌گڑھ میں موجود ہے۔ (۹) ۱۲۲۹ھ/ ۱۸۰۶ء میں عزیز اللہ ھمرنگ نے ''تفسیر چراغ ابدی،، کے نام سے پارہ عم کی تفسیر لکھی جس میں سورۂ فاتحہ بھی شامل ہے (۶ × ۱/۲-۹، ص ۲۲۶) اس کے کئی قلمی نسخے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ مثلاً کتب خانہ خاص، کراچی (۱۲۲۱ھ) سنٹرل اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد دکن (۱۲۳۲ھ) کتب خانہ سالارجنگ، حیدرآباد دکن۔ کتب خانہ جامع مسجد بمبئی وغیرہ۔ ''تفسیر چراغ ابدی،، چونکہ پرانی اردو میں تھی اس لئے حکیم محمد امام امامی نے لوتھو محاورے کے مطابق از سر نو مرتبہ کر کے ۱۲۳۶ھ

۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء میں بنگلور سے شائع کر دی ہے (۲/۱۷×۹، ص ۳۳۰)۔ (۱۰) ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء میں یاور حسین نے تفسیر یاوری کے نام سے مختلف سورتوں کی تفسیر لکھی ۔ (۱۱) ۱۲۳۰ھ/۱۸۱۴ء میں مولانا سید احمد شہید نے تفسیر سورہ فاتحہ لکھی (۶×۹، ص ۴۴)۔ اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ خاص میں موجود ہے ۔ ۱۲۳۷ھ میں یہ تفسیر مدراس سے شائع ہوئی، جس کی نقول ادارہ ادبیات اردو اور سنٹرل اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد دکن میں موجود ہیں۔ (۱۲) ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۶ء میں غلام جیلانی نے تفسیر پارہ عم لکھی جس کا ایک قلمی نسخہ (مکتوبہ سنہ مذکور) کتب خانہ فیلسوف جنگ، حیدرآباد میں موجود ہے۔ (۱۳) ۱۲۳۶ھ/۱۸۲۰ء میں مرزا ابو الفضل کی تفسیر سورہ فاتحہ الہ آباد سے شائع ہوئی ۔ (۱۴) ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء میں مولوی اکرام الدین نے "تحفۃ الاسلام" کے نام سے سورہ فاتحہ کی تفسیر لکھی (۱۲×۶، ص ۸۴)۔ اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ خاص میں موجود ہے ۔ (۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء) ۔ (۱۵) ایک جزوی تفسیر کا قلمی نسخہ اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد دکن میں موجود ہے (۱۲×۶، ص ۳۰۶) ۔ سنہ ۱۲۴۶ھ/ ۱۸۳۰ء میں محمد وجیہ الدین نے اس کی کتابت کی تھی ۔ (۱۶) اسی لائبریری میں ایک اور قلمی نسخہ ہے (۱۰×۵، ص ۲۶۸) یہ سورہ بنی اسرائیل اور سورہ کہف کی تفسیر پر مشتمل ہے ۔ (۱۷) سنہ ۱۲۴۰ھ/۱۸۲۴ء اور سنہ ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء کے درمیان سید محمد درویش بابا قادری نے تفسیر تنزیل لکھی جس کا دوسرا نام تفسیر فوائد بدیعیہ بھی ہے ۔ یہ تفسیر مکمل اور ضخیم ہے ۔ اور ۹×۵ سائز کے کل ۲۸۶۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے کئی مکمل اور نامکمل قلمی نسخے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ مثلاً نیشنل میوزیم کراچی (۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء) ۔ کتب خانہ ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد دکن (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء)۔ کتب خانہ خاص، کراچی (ما بعد سنہ ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) ۔ کتب خانہ نواب سالار جنگ، حیدرآباد دکن (۱۲۴۴ھ/ ۱۸۲۸ء) ۔ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری حیدرآباد دکن (۱۲۸۲ھ/۱۸۶۳ء) ۔ کتب

خانہ جامعہ نظامیہ، حیدرآباد دکن وغیرہ (۱۸) ۱۲۴۳ھ/۱۸۲۷ء میں امداد اللہ القادری نے تفسیر پارۂ عم لکھی جس کا قلمی نسخہ نذیریہ پبلک لائبریری، دہلی میں موجود ہے۔ (۱۹) سنہ ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء میں شجاع الدین نے "تفسیر تصریح" کے نام سے پارہ عم کی تفسیر لکھی (۸×۵، ص ۱۱۲)۔ اس کے یہ تین قلمی نسخے دریافت ہوئے ہیں، کتب خانہ خاص، کراچی (۱۲۴۹ھ/ ۱۸۳۲ء) اسٹیٹ سنٹرل لائبریری حیدرآباد دکن (۱۲۵۷ھ/۱۸۴۱ء) اور کتب خانہ ادارۂ ادبیات اردو، حیدرآباد دکن (۲۰) ۱۲۴۸ھ/ ۱۸۳۲ء میں مولانا رؤف احمد مجددی کی ضخیم تفسیر، تفسیر مجددی، تفسیر رؤفی کے نام سے منظر عام پر آئی (۱۳×۸، ص ۱۰۶۱)۔ (۲۱) اسی زمانے میں پارہ عم کی ایک تفسیر لکھی گئی جس کا مخطوطہ کتب خانہ ادارۂ ادبیات اردو میں محفوظ ہے (۸-۱/۲×۶، ص ۱۴۸ نمبر ۸۶۸) (۲۲) ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء میں عبدالعلی بلگرامی نے تفسیر احمدی کا ترجمہ کیا۔ (۲۳) اسی زمانے میں مولانا غوثی نے تفسیر غوثی کے نام سے پارہ عم کی تفسیر لکھی (۸×۵، ص ۱۳۴) یہ مخطوطہ اسٹیٹ سنٹرل لائبریری، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۲۴) اسی زمانے میں ایک صاحب نے تفسیر سورہ یسین لکھی اور دوسرے صاحب نے آخری پارے کی تفسیر لکھی۔ یہ دونوں مخطوطات بالترتیب کتب خانہ سالار جنگ، حیدرآباد دکن اور کتب خانہ خاص، کراچی میں موجود ہیں۔ (۲۵) ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴ء عبداللہ بن بہادر علی کی تفسیر پنج سی پارہ ہوگلی سے شائع ہوئی۔ (۲۶) سنہ مذکور ہی میں سید امیرالدین حسین نے ممتاز التفاسیر کے نام سے ایک تفسیر لکھی۔ (۲۷) ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں سید علی مجتہد نے توضیح مجید فی تنقیح کلام اللہ المجید تالیف کی جو ۴ مجلدات پر مشتمل ہے۔ (۲۸) سنہ مذکور ہی میں سید علی القوی نے توضیح مجید کے نام سے ۴ مجلدات پر مشتمل ایک تفسیر لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ سالار جنگ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۲۹) سنہ مذکور میں کرامت علی نے کوکب دری کے نام

سے ایک تفسیر لکھی۔ (۳۰) ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں انور علی لکھنوی نے قرآن مجید کے تفسیری حواشی لکھے۔ قلمی نسخہ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۳۱) سنہ ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں سید عبداللہ کی تفسیر مقبول شائع ہوئی (۸-۱/۲×۶، ص ۲۲۶) (۳۲) ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں جعفر حسن سودودی نے تفسیر قرآن (مع ترجمہ ختم الصحائف) لکھی جو غالباً شائع نہیں ہوئی۔ (۳۳) سنہ ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء میں محمد حسن خان شیدا نے تفسیر فتح العزیز کے حصہ پارہ عم کا ترجمہ کیا۔ دوسرے سال موصوف ہی نے پارہ تبارک الذی کا ترجمہ کیا جو سنہ ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۷ء میں مطبع محمدی، بمبئی سے شائع ہوا۔ (۱۰×۸، ص ۴۹۷) تفسیر فتح العزیز کی سورہ بقرہ (آیت ۱۸۴ تک) کا ترجمہ بہت بعد میں سنہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء میں محمد علی چاند پوری نے کیا تھا جو دہلی سے بستان التفاسیر کے نام سے شائع ہوا تھا۔ (۳۴) ۱۲۶۲ھ/۱۸۴۵ء میں منظور علی کاتب نے تفسیر سورہ یوسف لکھی۔ (۳۵) ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۶ء میں اکرام الدین نے تفسیر سورہ یسین و مزمل لکھی۔ (۳۶) سنہ مذکور ہی میں حکیم اشرف کی تفسیر سورہ یوسف (منظوم) بمبئی سے شائع ہوئی۔ (۳۷) ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں ایک صاحب نے تفسیر سورہ یوسف لکھی (۵-۱/۲×۸، ص ۱۰۸، نمبر ۲۳) یہ مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری لندن میں موجود ہے۔ اسی لائبریری میں دو اور جزوی تفاسیر ہیں۔ (۳۸) تفسیر سورۂ ق (۵-۱/۲×۸، ص ۴۶) اور (۳۹) تفسیر سورۂ رحمان (۵-۱/۲×۸، ص ۳۰)۔ (۴۰) اشرف نامی ایک اور شخص نے تفسیر سورہ یوسف لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ خاص، کراچی میں موجود ہے (۸-۳/۴×۶، ص ۲۷۲)۔ (۴۱) سنہ ۱۲۷۲ھ/۱۸۵۵ء میں شاہ رفیع الدین کی فرسودہ اور نظر ثانی شدہ تفسیر رفیعی، نجف علی خان المعروف فوجدار خان نے مرتب کر کے شائع کرائی (۷-۳/۴×۱۱، ص ۲۲۴)۔ یہ جزوی تفسیر ہے۔ اس کا مطبوعہ نسخہ کتب خانہ خاص، کراچی میں موجود ہے۔ (۴۲) ۱۲۶۸ [illegible]

میں محمد مرتضی الہ آبادی کی تفسیر نور (نظم) بمبئی سے شائع ہوئی۔ (۴۳) ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۰ء میں محمد عبدالرزاق نے شیخ یعقوب چرخی کی تفسیر پر تفسیر رفیعی کے نام سے ایک تفسیر لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ فیلسوف جنگ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۴۴) سنہ ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۰ء اور سنہ ۱۲۷۵/۱۸۵۸ء کے درمیان نواب واجد علی شاہ نے کلکتے کے زمانہ اسیری کے دوران ''صحیفۂ سلطانیہ،، کے نام سے قرآن پاک کی جزوی تفسیر لکھی۔ (۴۵) سنہ مذکور ہی میں غلام محمد مہدی کا ترجمہ تفسیر جلالین شریف (جلد اول) مدراس سے شائع ہوا۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ فیلسوف جنگ حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۴۶) ۱۲۸۰ھ میں محمد مرتضی الہ آبادی کی تفسیر سورہ یوسف (منظوم) لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۴۷) ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں محمد سلیم کی تفسیرالقرآن مطبع حیدری میں طبع ہوئی (۴۸) سنہ ۱۲۸۱/۱۸۶۴ء میں ایک صاحب نے ''ریاض دل کشا،، کے نام سے ایک تفسیر لکھی جس کا قلمی نسخہ سنٹرل اسٹیٹ لائبریری، حیدرآباد دکن میں موجود ہے (نمبر ۳۸۷)۔ (۴۹) سنہ مذکور ہی میں محمد عبدالغنی شاہ کی فضائل بسم اللہ مع تفسیر قل ھواللہ لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۵۰) ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء میں قطب الدین دہلوی کی جامع التفاسیر دہلی سے شائع ہوئی۔ (۵۱) ۱۲۸۴/۱۸۶۷ء/ میں محمد مرتضی الہ آبادی کی تفسیر مظہر العجائب شائع ہوئی۔ (۵۲) سنہ مذکور ہی میں۔ عبدالسلام سلام کی منظوم تفسیر ''زاد الآخرہ،، کے نام سے دو مجلدات میں شائع ہوئی (۹ × ۶، ص ۱۸۶۱) اس کا پہلا اڈیشن کانپور سے نکلا۔ (۵۳) ۱۲۸۰/۱۸۶۸ء میں ہاشم علی کا ترجمہ قرآن مع تفسیر جلالین شائع ہوا۔ (۵۴) سنہ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء میں صبغت اللہ مدراسی کی ''تفسیر فیض الکریم،، مدراس اور حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ یہ ابتدائی چھ پاروں کی تفسیر ہے (۲۲ × ۲، ص ۴۷۶) (۵۵) ۱۲۸۸/۱۸۷۱ء میں عبدالحکیم بن عبدالرحیم کی تفسیر فاتحۃ الحکیم شائع ہوئی۔ (ص ۱۸۰) (۵۶) سنہ مذکور ہی میں سید حسن

علی سونی پتی کی تفسیر ''عمدۃ البیان فی تفسیر القرآن،، دو جلدوں میں مطبع یوسفی، دھلی سے شائع ہوئی۔ (جلد اول ۱۲۸۸ھ، ۱۳×۸ ص ۸۱۸ - جلد دوم، ۱۳۰۲ھ، ۱۳×۸، ص ۶۹۹) - (۵۷) ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء میں امام علی اکبر آبادی کی جواھر القرآن مطبع گلشن احمد میں طبع ہوئی۔ (۵۸) سنہ ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں محمد سپہدار خان نے سورہ ھود کی تفسیر ''مظہر العلوم،، کے نام سے لکھی (۹×۵، ص ۱۳۳) (۵۹) ۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء میں محمد حسین کی تفسیر حضرت شاھی دھلی سے شائع ہوئی۔ (۶۰) سنہ مذکور ھی میں محمد بدیع الزمان کی جامع التفاسیر لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۶۱) ۱۲۹۶/ ۱۸۷۸ء میں محمد اسمعیل شافعی کی تفسیر اسمعیلی رتناگری سے شائع ہوئی۔ (۶۲) ۱۲۹۷ھ ۱۸۷۸ء میں ابو المنصور محمد ناصرالدین کی تنقیح البیان دھلی سے شائع ہوئی۔ (۶۳) سنہ مذکور ھی میں وزیر علی نے تیسیرالقرآن تسھیل الفرقان لکھی جس کا قلمی نسخہ مکتوبہ سنہ مذکور برٹش میوزیم لندن میں موجود ہے۔ (۶۴) سنہ ۱۲۹۷ھ/۱۸۷۹ء میں ملا حسین واعظ کاشفی کی تفسیر حسینی کا ترجمہ تفسیر قادری کے نام سے مولوی فخرالدین لکھنوی نے کیا جو لکھنؤ سے دو جلدوں میں شائع ہوا - (جلد اول ۹-۱/۲×۱۲-۱/۲، ص ۱۳۰۷/ جلد دوم ۹×۱۲، ص ۶۰۸) (۶۵)۔ اسی صدی میں شاہ عبدالحق قادری نے اپنی منظوم تفسیر '' جواھر التفسیر فی السیر و التذکیر،، لکھی جو بنگلور سے شائع ہوئی (۱۰×۶، ص ۲۰۸) - (باقی)

کیا مزارعت ناجایز اور مکان کا کرایہ ربا ہے؟

محمد صغیر حسن معصومی

بعض دوستوں کا خیال ہے کہ مزارعت ناجایز ہے اور انہیں اصرار ہے کہ مکان، زمین اور کھیت کا کرایہ سود و ربا ہے اور مکان کرایہ پر دینا ھرگز جایز نہیں - اپنے دعوی کی دلیل میں پیغمبر اسلام علیہ الصلاۃ و السلام کا فرمان پیش کرتے ھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے- بنا بریں اس مسئلے کی طرف توجہ کرنی پڑی- موافق و مخالف احادیث(۱) پیش خدمت ھیں -

امام بخاری نے (جامع صحیح جلد ۱ ص ۳۵۸، مصطفائی پریس ۱۳۰۷ھ) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ پیغمبر اسلام علیہ الصلاۃ والسلام کا گذر ایک بار ایک لہلہاتے کھیت پر ھوا، آپﷺ نے فرمایا یہ کس کا کھیت ہے ؟ لوگوں نے کہا : فلاں شخص نے اس کھیت کو کرائے پر دیا ہے- آپ نے تنبیہ فرمائی کہ اس شخص کے لئے یہ بہتر ھوتا کہ اس کھیت پر کوئی مقرر اجرت نہ لیتا اور کرایہ پر لینے والے کو بخشدیتا- (یعنی مالک کو ثواب ملتا- اور یہ خیر کا کام سمجھا جاتا)- 'شارحین حدیث کا بیان ہے کہ حضورﷺ کے اس فرمان کی وجہ یہ ہے کہ لوگ زمین کے کرایے پر جھگڑ پڑتے تھے، یاآپﷺ نے ناپسند فرمایا کہ لوگ کھیتی کے فتنے میں پڑیں- مبادا زراعت میں مشغول

---

(۱) جامع صحیح بخاری اور سنن ابن ماجہ میں زمین کے کرایہ کے بارے میں مستقل ابواب ھیں، کرایہ خود عربی‌الاصل لفظ ہے، 'کراء' کے معنے کرایہ پر دینا ہے- اجارۃ اور استیجار بھی اسی معنے میں مستعمل ھیں- زمین اور مکان کرایہ پر دینے کا رواج نہایت قدیم ہے، یہ رواج آج سے چودہ سو برس پیشتر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی موجود تھا-

ہو کر اللہ تعالی کی راہ میں جہاد کرنے سے بیٹھ جائیں، اور غفلت و سستی میں پڑ جائیں۔

امام مسلم نے (الجامع الصحیح مع النووی ج ۲ ص ۱۲) حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا۔ بکیر (راوی) کہتے ہیں مجھ سے نافع نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنا کہ فرماتے تھے: "ہم لوگ اپنی زمین کرایہ پر دیتے تھے، پھر جب رافع بن خدیج کی حدیث کو سنا تو ہم نے یہ ترک کر دیا۔

امام مسلم کے علاوہ امام بخاری نے بھی رافع کی حدیث نقل کی ہے، کتاب الحرث (بخاری ج ۲ ص ۳۱۵) باب کراء الارض بالذھب و الفضۃ (سونے چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینے کا باب) کے تحت امام بخاری فرماتے ہیں: حضرت ابن عباسرض فرماتے تھے کہ سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سفید (خالی) زمین کو ابتداء سال سے انتہاء سال تک اجارے پر (اجرت لے کر یعنی کرائے پر) دو۔

اس کے بعد رافع بن خدیج کی روایت بیان کرتے ہیں کہ رافع کے چچا کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہم زمین کرایہ پر دیتے تھے اس شرط پر کہ مالک کو فصل کی چوتھائی یا کوئی مطلوب شئے دی جائے، تو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایسا کرنے سے منع فرمایا۔ حدیث کے راوی حنظلہ فرماتے ہیں کہ میں نے رافع سے پوچھا کہ دینار و درہم کے عوض (کرایہ پر دینا) کیسا ہے؟، رافع نے کہا اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔

امام نووی نے شرح صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۲) میں لکھا ہے کہ زمین کرایہ پر دینے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، طاؤس اور حسن بصری کا قول ہے کہ زمین کرایہ پر دینا کسی حال میں جایز نہیں، سونے چاندی کے عوض ہو کھانے

کی جنس کے عوض ہو یا فصل کے کسی جزء کے عوض ہو، یہ قول حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث پر مبنی ہے جن سے روایت ہے : ''ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء الارض،، (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا)۔ یہ منع علی الاطلاق ہے، اس میں کسی شرط و قید کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعی امام ابو حنیفہ اور بہت سے آئمہ کا قول ہے کہ زمین اجارے (کرائے) پر دینا جایز ہے، سونے چاندی کے عوض ہو، طعام اور کپڑے کے عوض ہو، یا ساری زراعتی اجناس کے عوض ہو، لیکن اس زمین میں مزروعہ فصل کے کسی جزء مثلاً ثلث، ربع، کے عوض جایز نہیں، کہ یہ مخابرہ ہے، اور نہ یہ جایز ہے کہ کسی معین قطعۂ زمین کی فصل کی ادائیگی کی شرط پر زمین کرایہ پر دی جائے۔

ربیعہ فرماتے ہیں کہ صرف سونے چاندی کے عوض زمین کرایہ پر دینا جایز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ سونے چاندی نیز دوسری اشیاء کے عوض اجارہ جایز ہے، البتہ طعام کے عوض جایز نہیں۔

امام احمد ابو یوسف، محمد بن حسن، مالکیوں کی ایک جماعت اور دوسروں کے نزدیک زمین اجارہ پر دینا سونے چاندی کے عوض، ثلث و ربع وغیرہ کے عوض (کھیتی کرنے کو دینا) جایز ہے۔ ابن سریج ، ابن خزیمہ ، خطابی اور محققین شوافع کا قول بھی یہی ہے۔ اور یہی قول راجح اور پسندیدہ ہے،،۔

امام مالک، امام احمد، قاضی ابو یوسف، محمد بن حسن، اور محققین کے نزدیک جایز ہونے کی بنیاد ظاہر ہے ذیل کی احادیث پر قایم ہے :

صحیح بخاری (کتاب الحرث)، صحیح مسلم (کتاب البیوع)، سنن ابی داؤد (کتاب البیوع)، سنن نسائی (کتاب الایمان) مسند امام احمد (جلد ۲ : ۶) میں ذیل کی حدیث ضبط کی گئی ہے :

(لقد کنت) اعلم فی عہد رسول اللہ ان الارض کانت تکری، البتہ میں جانتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں زمین کرائے پر دی جاتی تھی۔

سنن ابی داؤد (کتاب البیوع) ، سنن دارمی (کتاب البیوع)، اور مسند امام احمد (ج ۱، ۱۸۲) میں حدیث کے حسب ذیل الفاظ منضبط ہیں : 'و رخص لنا ان نکریھا بذھب، بالذھب او فضۃ، الورق، ہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی کہ سونے یا چاندی (ورق) کے عوض زمین کرایہ پر دیں۔

صحیح مسلم (کتاب البیوع ص ۱۶۳) ، سنن نسائی (کتاب الایمان : ۴۵) میں حسب ذیل الفاظ مذکور ہیں : فنکریھا، و نکریھا بالثلث و الربع : تو ہم زمین کرائے پر دیتے تھے ثلث اور ربع (پیداوار) کے عوض، طبرانی (باب الکراء : ۴) کے حسب ذیل الفاظ سے صحابہ کرام کے عمل کی وضاحت ہو جاتی ہے : ان عبدالرحمن بن عوفؓ تکاری أرضا لم تزل فی یدیہ : حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اس زمین کو کرائے پر دیتے تھے جو ان کے قبضے میں تھی۔

سنن نسائی (کتاب الایمان : ۴۵) کے الفاظ یہ ہیں : لیس باستکراء الارض بالذھب و الورق بأس، سونے اور چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے میں کوئی مضایقہ نہیں۔

جامع صحیح بخاری میں (ج ۱ ص ۳۱۵، مطبع مصطفائی) باب کراء الارض بالذھب و الفضۃ مستقل باب ہے۔ اسی طرح سنن ابن ماجہ (کتاب الرھون ص ۱۷۹) میں بھی یہ روایتیں موجود ہیں جن سے سونے چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے کا جواز ظاہر ہے۔

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار جلد دوم کتاب المزارعۃ و المساقاۃ

میں ان ساری احادیث کو جمع کردیا ہے(۱) جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ مزارعت یعنی کھیت اجارہ پر دینا جایز نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیت یا زمین (یا حائط) پیداوار کے کسی حصے کے عوض پر دینے سے منع فرمایا ہے۔

امام طحاوی نے ان احادیث کو بیان کرنے کے بعد ان روایات پر بھی تبصرہ کیا ہے، جن سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مزارعت سے منع کرنا ایک خاص موقع کے لئے تھا۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابت جو جامعین قرآن میں سب سے اہم رکن تھے، اور جن کی فقاہت اور شرعی احکام میں مہارت سارے صحابہ میں مسلم ہے فرماتے ہیں : یغفر اللہ لرافع بن خدیج انا و اللہ کنت اعلم بالحدیث منه، انما جاء رجلان من الانصار الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قد اقتتلا فقال ان کان هذا شانکم فلا تکروا المزارع فسمع قوله لاتکروا المزارع ۔ (رافع بن خدیج کی روایت گذر چکی ہے) ''اللہ تعالیٰ رافع بن خدیج کی مغفرت کرے، واللہ میں ان سے زیادہ حدیث کا علم رکھتا ہوں، (واقعہ یہ ہے) کہ انصار میں سے دو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ دونوں ایک دوسرے سے سختی کے ساتھ جھگڑ رہے تھے، حضورؐ نے اس پر فرمایا کہ اگر تمہارا یہ حال ہے (کہ دوسرے کے کچھ زیادہ لینے یا چاہنے پر صبر نہیں کر سکتے۔) تو اپنے کھیتوں کو کرائے پر نہ دو، تو (رافع نے) حضورؐ کے قول ''لاتکروا المزارع،، کو سنا ۔

---

(۱) چونکہ یہ حدیثیں صحیحین نیز صحاح ستہ کے دوسرے مجموعوں میں مذکور ہیں، جن کے راویوں کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ ان کی روایتیں قابل قبول ہیں، اس لئے اس بحث میں پڑنا فضول معلوم ہوتا ہے کہ فلاں راوی کو فلاں نے قابل جرح قرار دیا ہے اور فلاں نے ان کے عقیدے کو اہل السنت و الجماعۃ کے عقیدے کے خلاف بتایا ہے۔ کیونکہ معاصرین اپنے عہد کے لوگوں کی علمی حیثیت برتری یا فضیلت کو مشکل سے قابل اعتناء سمجھتے ہیں، اور کچھ نہ کچھ عیب جوئی ضرور کرتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ سلف میں یہ خوآج کی بہ نسبت بہت کم تھی اور خصوصاً قرون اولیٰ میں یہ فطری عادت مسلمانوں میں نہایت ابتدائی دور میں تھی، البتہ فتنوں کے دروازے کھل چکے تھے، اور فرقہ وارانہ عصبیت کا ظہور ہو چکا تھا، بنا بریں رواۃ کے متعلق جرح و قدح کو بنیاد بنا کر روایات کے انکار کو موضوع بنانا کسی طرح معقول نہیں ہے۔

حضرت زید بن ثابت کے اس قول کو بیان کرنے کے بعد امام ابو جعفر طحاوی تبصرہ فرماتے ہیں : فهذا زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنه یخبر ان قول النبی صلی اللہ علیه وسلم ''لاتکروا المزارع،، النهی الذی قد سمعه رافع لم یکن من النبی صلی اللہ علیه وسلم علی وجه التحریم، انما کان لکراهیة وقوع الشر (السوء) بینهم : تو زید بن ثابتؓ خبر دیتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیه وسلم کا قول ''لاتکروا المزارع،، یعنی نہی جس کو رافع نے سنا تھا، نبی صلی اللہ علیه وسلم کی طرف سے حرام قرار دینے کے طور پر نہیں تھا، بلکہ صحابہؓ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان شر (سوء) واقع ہونے کو ناپسند کرنے کی وجه سے تھا۔

حضرت ابن عباس کے قول سے، جو حبر الامة، ہیں، اور حضور صلی اللہ علیه وسلم کی دعاؤں کی برکت سے شرعی احکام کو خوب سمجھتے تھے، اور ربا کے حکم سے بھی پوری طرح واقف تھے، حضرت زید بن ثابت کے قول کی تائید مزید ہوتی ہے :

عن عمر و بن دینار عن طاؤس قال قلت له یا ابا عبدالرحمن لو ترکت المخابرة، فانهم یزعمون ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نهی عنها، فقال اخبر نی اعلمهم یعنی ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لم ینه عنها، و لکنه قال ''لان یمنح احدکم اخاه ارضه خیر له من ان یاخذ علیها خراجاً معلوماً : عمرو بن دینار طاؤس سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ان (طاؤس) سے کہا اے ابو عبدالرحمٰن کاش آپ مخابرہ (کھیت اجارے پر دینا) ترک کر دیتے۔ کیونکه لوگ سمجھتے ہیں (زعم کا مفہوم ہے کہ حقیقت کچھ اور ہے البتہ لوگ خیال کرتے ہیں اگرچہ یہ خیال غلط ہے) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے۔ طاؤس نے جواب دیا کہ ان میں سب سے بڑے علم والے یعنی حضرت ابن عباسؓ نے مجھے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه

وسلم نے اس (مخابرہ) سے منع نہیں فرمایا، البتہ حضور نے فرمایا : تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو اپنی زمین عطا کر دے تو یہ یقیناً بہتر ہے اس سے کہ اس زمین پر ایک معلوم و معین خراج لے ''۔

ایک دوسری سند کے ساتھ عمرو بن دینار سے مزید یہ الفاظ مروی ہیں :

''فبین ابن عباس رضی اللہ عنہما ان ما کان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلك لم یکن للنہی و انما اراد الرفق بھم''۔ تو حضرت ابن عباس رض نے بیان کر دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا (کہ اپنے بھائی کو اپنی زمین بخشدے یہ بہتر ہے اس کے عوض خراج معلوم لینے سے) تو اس سے مقصود نہی اور منع کرنا نہیں تھا آپ کا مقصد صرف یہ تھا کہ آپس میں رفق و محبت (اور داد و دھش) کا معاملہ کریں۔

من جملہ دیگر روایات و آثار کے جن سے حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عباس کے بیان کردہ مفہوم کی مزید تائید ہوتی ہے، امام طحاوی نے حضرت سعد بن وقاص (ص ۲۱۰) کی روایت بھی بیان کی ہے :

عن سعید بن المسیب عن سعد بن ابی وقاص قال کان الناس یکرون المزارع بما یکون علی الساقی و بما یسقی بالماء مما حول البیر فنھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلك وقال اکروھا بالذھب و الورق، ''سعید بن مسیب حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کرتے ہیں، حضرت سعد نے فرمایا کہ لوگ کھیتوں کو کرائے پر دیتے تھے اس پیداوار کے عوض جو نالی کے کنارے اگتی تھی اور کنویں کے ارد گرد کے پانی سے سیراب ہوتی تھی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا اور کہا کہ سونے چاندی کے عوض کرائے پر دو''۔

حضرت سعد کی یہ روایت اس بات کی مزید وضاحت کرتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے کو مباح فرمایا

ہے۔ اس کی تائید میں دوسری روایتیں جو صحیحین میں منضبط ہیں قبل بیان کی جا چکی ہیں۔

اہل خیبر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ نصف پیداوار پر سب کے نزدیک مسلم ہے اور یہ معلوم ہے کہ حضورﷺ نے خیبر کی فتح کے بعد وہاں کے باغات اور کھیتوں کا معاملہ کیا تھا۔ سارے آثار و روایات کا تجزیہ کرنے کے بعد امام طحاوی نے یہ تبصرہ کیا ہے : ففی هذه الاثار دفع النبی صلی اللہ علیه وسلم خیبر بالنصف من تمرها و زرعها، فقد ثبت بذلك جواز المزارعة و المساقاة ولم یضاد ذلك ماقد تقدم ذکرنا له من حدیث جابر رضی اللہ عنه و رافع و ثابت رضی اللہ عنهما لما ذکرنا من حقایقها : "ان آثار میں یہ بات واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو اس کی کھیتی اور کھجور کی پیداوار کے نصف پر دیا، تو اس سے مزارعت و مساقاۃ کا جواز ثابت ہے۔ اور یہ حضرت جابر بن عبداللہ، رافع اور ثابت کی حدیثوں کے جن کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور جن کے حقائق واضح کر چکے ہیں، خلاف نہیں ہے۔

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ حضورﷺ نے خیبر کے کھیتوں اور باغات کو نصف پیداوار کے عوض یہود مالکوں کے قبضے میں رہنے دیا تھا، یہ معاملہ کسی طرح سیاسی نہیں تھا اور نہ خراج کی شکل تھی، پھر مساقاۃ کے جواز میں اسے دلیل بنایا نہیں جاتا۔ اور نہ اکثر علماء احناف اور متبعین امام احمد مزارعت 'ببعض ما یخرج من الارض، کو جایز قرار دیتے۔ ابن قدامہ (المغنی ج ۵ ص ۳۸۲-۳) مزارعت کے معنی کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں : وهی جایزة فی قول کثیر من اهل العلم، قال البخاری قال ابو جعفر ما بالمدینة اهل بیت الا ویزرعون علی الثلث و الربع، و زارع علی و سعد و ابن مسعود و عمر بن عبدالعزیز و القاسم و عروة و آل ابی بکر و آل علی و ابن سیرین، و ممن رأی ذلك سعید بن المسیب و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسی بن طلحة و الزهری و عبدالرحمن بن ابی لیلی و ابنه و ابو یوسف و محمد، و روی ذلك عن معاذ و

الحسن و عبدالرحمن بن یزید ، قال البخاری : و عامل عمر الناس علی انه جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر و ان جاءوا بالبذر فلهم کذا، و کرهها عکرمة و مجاهد و النخعی و ابو حنیفة رض۔

و روی عن ابن عباس الامران جمیعا، و اجازها الشافعی فی الارض بین النخیل اذا کان بیاض الارض اقل، فان کان اکثر فعلی وجهین و منعها فی الارض البیضاء لما روی رافع بن خدیج الخ۔

''اکثر اهل علم کے نزدیک مزارعت جایز ہے۔ بخاری نے کہا ابو جعفر کہتے تھے کہ مدینہ کا کوئی گھر والا نہ تھا جو تہائی اور چوتھائی پر کھیتی نہ کرتا تھا، حضرت علی سعد، ابن مسعود، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، عروۃ، آل ابی بکر، آل علی، اور ابن سیرین مزارعت کرتے تھے ، اور جن لوگوں نے مزارعت کو جایز سمجھا ان میں سعید بن مسیب، طاؤس، عبدالرحمان بن الاسود، موسی بن طلحہ، زھری، عبدالرحمان بن ابی لیلی اور ان کے بیٹے، ابو یوسف اور محمد تھے، (اور مزارعت کے جواز کی روایتیں) معاذ، حسن اور عبدالرحمن بن زید سے بیان کی گئی ھیں ۔ بخاری فرماتے ھیں عمررض نے لوگوں سے معاملہ کیا اس شرط پر کہ بیج عمر کا ہوگا تو ان کو ایک حصہ ملے گا۔ اور اگر لوگ بیج لے کر آئے تو ان کے لئے اتنا اور اتنا حصہ ہے ۔ مزارعت کو مکروہ سمجھنے والے عکرمہ، مجاھد، نخعی اور ابو حنیفہرض تھے۔

ابن عباس‌رض سے دونوں باتیں مروی ھیں (جواز بھی اور کراھت بھی)، شافعی نے مزارعت کو جایز رکھا بشرطیکہ مزارعت ایسی زمین میں ھو جو کھجور کے درختوں کے درمیان ھو اور خالی زمین کمتر ھو۔ اور اگر بیشتر ھو تو دونوں وجہ پر (ان کا قول ہے یعنی جواز بھی اور عدم جواز بھی) ، اور خالی زمین کی مزارعت کو ممنوع کہا ہے رافع بن خدیج کی حدیث کی وجہ سے''۔

ابن قدامہ اپنی دلیل میں فرماتے ھیں : و لنا ما روی ابن عمر ان رسول

اللہ عامل اهل خیبر (۳۸۰) بشطر ما یخرج منها من زرع او ثمر، متفق علیه، و قد روی ذلك ابن عباس و جابر ابن عبدالله،

و قال ابو جعفر عامل رسول اللہ اهل خیبر بالشطر ثم ابوبکر ثم عمر و عثمان و علی ثم اهلوهم الی الیوم یعطون الثلث و الربع و هذا امر صحیح مشهور۔ عمل به رسول اللہ حتی مات، ثم خلفاءه الراشدون حتی ماتوا ثم اهلوهم من بعد هم ولم یبق بالمدینة اهل بیت الاعمل به، و عمل به ازواج رسول اللہ من بعده فروی البخاری عن ابن عمر ان النبیؐ عامل اهل خیبر شطر ما یخرج منها من زرع او ثمر فکان یعطی ازواجه مائة وسق، ثمانون وسقا تمرا و عشرون وسقا شعیرا، فقسم خیبر فخیر ازواج النبیؐ ان یقطع لهن من الارض و الماء او یمضی لهن الاوسق فمنهن من اختار الارض و منهن من اختار الاوسق، و کانت عایشه اختارت الارض، و مثل هذا لا یجوز ان ینسخ۔

''هماری دلیل (جواز مزارعت کی) حضرت ابن عمر کی روایت هے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے اهل خیبر سے معامله (کھیتوں اور کھجوروں کے باغ کا) کیا کہ کھیتی اور کھجوروں کی پیداوار کا ایک حصه دیں گے ۔ اس حدیث کو امام بخاری اور امام مسلم دونوں نے روایت کیا هے ۔ اور اس روایت کو ابن عباس اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنهم نے بهی بیان کیا هے ۔

ابو جعفر ابن قدامه کہتے هیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے اهل خیبر سے ایک حصے کی ادائیگی پر (مزارعت کا) معامله کیا۔ پهر حضرت ابو بکر نے پهر حضرت عمر نے اور عثمان اور علی رضی اللہ عنهم نے، پهر ان کے خاندان کے لوگ آج تک تہائی اور چوتهائی پر دیتے هیں، یه ایسی مشهور بات هے کہ اس کے مطابق حضور صلی اللہ علیه وسلم نے عمل کیا یہاں تک کہ دنیا سے تشریف لے گئے، پهر خلفاء راشدین نے عمل کیا یہاں تک کہ وہ بهی اللہ کو پیارے هوگئے، ان کے بعد ان کے گهر والے عمل کرتے رهے، اور مدینه منورہ

میں کوئی گھر والا ایسا نہیں جس نے اس کے مطابق عمل نہ کیا ہو، پھر حضورص کے بعد ان کی ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن اجمعین نے عمل کیا۔ چنانچہ بخاری ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے کھیتی اور کھجور کی پیداوار کے ایک حصے پر مزارعت کا معاملہ کیا، تو اپنی ازواج یعنی امت کی ماؤں کو ایک سو وسق دیا کرتے تھے، اسی وسق کھجور اور بیس وسق جو، اس طرح خیبر کو تقسیم کیا پھر امہات المومنین رض کو اختیار دیا گیا کہ زمین اور پانی اختیار کریں یا ایک سو وسق لیتی رہیں، ان میں سے بعض امہات‌المومنین نے زمین کو اختیار کیا اور بعض نے سو وسق کو، حضرت عایشہ رضی اللہ عنہا نے زمین اختیار کی۔ ایسے معاملے پر نسخ کا اطلاق جایز نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کی تائید امام ابو یوسف کی کتاب‌الخراج سے ہو جاتی ہے: (دیکھئے صفحہ ۵۰، بولاق) امام ابو یوسف نے بیان کیا ہے کہ اہل حجاز اور اہل مدینہ میں سے ہمارے اصحاب نے ارض بیضاء من مزارعت بالنصف والثلث کو مکروہ اور فاسد بتایا ہے، ان کے نزدیک ''ارض بیضاء، نخل و شجر سے مختلف ہے اور ثلث و ربع کے عوض نخل و شجر کے پھل کے بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ البتہ اہل کوفہ کے حنفیوں میں اختلاف ہے، جو لوگ نخل و شجر کے مساقاۃ کو جایز سمجھتے ہیں وہ ''مزارعت فی الارض‌البیضاء بالنصف و الثلث،، کو بھی جایز سمجھتے ہیں اور جو مساقاۃ کو مکروہ گردانتے ہیں وہ مزارعت کو بھی مکروہ بتاتے ہیں۔ پھر انہوں نے خود اپنا عندیہ ظاہر کیا ہے کہ میرے نزدیک جایز مستقیم اور صحیح ہے۔

ان ساری تفصیلات اور تاریخی معاملات کو پیش نظر رکھتے ہوئے حسب ذیل نتائج ناگزیر معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ اہل مدینہ جو اکثر و بیشتر زراعت پیشہ تھے، اور شب و روز بارگاہ

نبوی کی حاضری سے مستفید ہوتے تھے وہ ظاہر ارشادات نبوی سے کسی طرح بے بہرہ نہ تھے، اور نہ شرعی احکام کے سمجھنے میں تغافل برتتے تھے، ان سب کا عمل مزارعت پر تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں بھی اور بعد میں بھی، انھیں حضرت رافع اور ابن عمر نیز جابر بن عبداللہ کی روایتوں کا علم تھا، پھر بھی نہی والی حدیث پر عمل نہیں تھا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ بعض صورتوں میں یہ منع تہدید پر مبنی تھا اور بعض صورتوں میں تنبیہ پر، چنانچہ حضرت زید بن ثابت اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کی تشریح جو اوپر بیان کی جا چکی ہے ان کی واقفیت، تفقہ اور علمیت کی دلیل ہے، اور ان کی موجودگی میں آج چودہ سو برس کے بعد ہم اپنی قیاس آرائیوں سے مزارعت کی شرعی حیثیت کو مشکوک و ممنوع نہیں قرار دے سکتے۔

۲۔ صحابہؓ کرام کے قول کے آگے امام ابو حنیفہ کی رائے کو ترجیح نہیں دی جاسکتی، خود امام صاحب کا بیان ہے کہ صحابہ کے اقوال میں سے جس قول کو چاہتا ہوں اختیار کرتا ہوں، البتہ وہ تابعی کے قول کے آگے اپنا قول پیش کرتے ہیں کہ وہ خود تابعی ہیں، بنابریں، صاحبین نے صحابہ اور وہ بھی حضرت زید بن ثابت ، نیز حبرالامۃ حضرت ابن عباس اور پھر فقیہ‌الامۃ حضرت ابن مسعود حضرت علی اور خلفاء راشدین کے عمل کو اپنے استاد کے قول پر ترجیح دی تو کوئی تعجب کی بات نہیں، بلکہ اپنے عمل میں استاد کے قول کے مطابق عمل پیرا رہے۔

۳۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خیبر کے معاملے میں دو باتیں ہیں، ایک زمین یعنی کھیتوں کی پیداوار کا معاملہ جو مزارعت کی شکل ہے : دوم کھجور کے درختوں کے پھل کا معاملہ جس کو مساقاۃ کہا جاتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ خیبر دارالاسلام میں داخل ہو چکا تھا، ایسی جگہ ذمیوں سے ربوی معاملہ (اگر مزارعت کو ربوی معاملہ کے مشابہ قرار دیں) ہرگز نہیں کیا

جا سکتا ہے ایسے معاملے کی اجازت دارالاسلام میں ذمیوں کو یا غیر مسلموں کو بھی نہیں۔ اور جیسا کہ علامہ ابن قدامہ نے تحریر کیا ہے اس معاملے کو منسوخ بھی قرار نہیں دے سکتے۔

۴ - امام ابو یوسف اور امام طحاوی کی تشریحات جو کتاب الخراج، شرح معانی الاثار (ج ۲ ص ۲۱۲-۲۱۸) اور مشکل الآثار (ج ۳ ص ۲۸۲-۲۹۳) میں آثار و روایات کی روشنی میں کی گئی ہیں ان کے آگے آج کی دلیلیں کسی طرح قابل اعتناء نہیں سمجھی جا سکتیں کہ یہ کس طرح باور نہیں کیا جاسکتا ; نعوذ باللہ من ذلک، کہ صحابہؓ کرام یا اھل مدینہ کا عمل شارع علیہ السلام کے واضح ارشادات کے خلاف کبھی ہو سکتا ہے۔

۵ - امام ابو یوسف نے مزارعت کو مضاربت کے مثل قرار دیا ہے، کہ شرکت سرمایہ کے نفع کی رقم جیسے مجہول ہے اسی طرح مزارعت میں کھیت کی پیداوار کی مقدار مجہول ہے، غرض سرمایہ کا تعین، اسی طرح زمین کا تعین، نفع کی مقدار کا عدم تعین، نیز پیداوار کی مقدار کا عدم تعین ایسی مشترک باتیں ہیں جن کے پیش نظر کسی کو شبہ بھی نہیں ہوسکتا کہ دونوں میں مماثلت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں بیع سلم کی طرح مزارعت بالثلث و الربع کو بھی ممنوع صورت سے الگ سمجھا جانا عین قرین قیاس ہے۔ جس کا انکار کوئی صاحب فہم و تدبر نہیں کرسکتا۔ حالانکہ بیع کی اشیاء کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہے، مگر بیع سلم میں، درختوں کے پھل کا تخمینہ ھی کیا جاتا ہے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن رواحہ رضؓ بحکم کاشانۂ نبوت اموال خیبر کا تخمینہ کرکے مسلمانوں کا حصہ الگ کرتے تھے۔

۶ - رافع بن خدیج کی تفصیلی روایت جو حنظلہ بن القیس کے طریق سے ضبط کی گئی ہے وہ ان تمام متفق علیہا احادیث کی تشریح و توضیح کرتی ہے

جن میں 'مطلقا نہی عن کراء الارض' کے الفاظ واقع ہیں، اور یہ تشریحی و تعلیلی بیان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فہم و عمل کے بالکل مطابق ہے اور اس لئے بجا طور پر قابل اعتبار و ترجیح ہے، اور صاحبین نیز امام شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ کے اقوال جواز مزارعت میں انہیں توضیحات پر مبنی ہیں۔ حنظلہ بن قیس فرماتے ہیں: سألت رافع بن خدیج عن کراء الارض بالذھب و الورق فقال لا بأس به، انما کان الناس یواجرون علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علی الماذیانات و اقبال الجداول و اشیاء من الزرع فیهلك هذا و یسلم هذا و یسلم هذا و یهلك هذا. فلم یکن للناس کراء الا هذا فلذلك زجر عنه و اما شئی معلوم مضمون فلابأس به۔ ''میں نے رافع بن خدیج سے سونے چاندی کے عوض زمین کرائے پر دینے کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں۔ (منع کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ) لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نالیوں کے کنارے اور پانی کی کیاریوں کے گرد کی پیداوار اور کچھ کھیتی کے حصے کے بدلے میں اجارے کا معاملہ کرتے تھے، جن میں سے کچھ حصہ برباد ہو جاتا تھا، کچھ حصہ بچ رہتا تھا، اور کچھ بچتا تو کچھ برباد ہوتا تو لوگوں کو اسی حصہ کا کرایہ ملتا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ سے جھڑک دیا، البتہ کسی معلوم اور قابل ضمانت چیز کے عوض اجارہ کیا جائے تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔''

ے۔ امام ابو حنیفہ اور ابراھیم نخعی وغیرہ کے اقوال صحیح اور ظاہر یہ ہے کہ غایت تقوی پر محمول ہیں کہ یہ حضرات کوشش کرتے ہیں کہ اپنے اقوال میں موافق اور مخالف دونوں طرح کی روایتوں کو جمع کرلیں اور اس طرح 'قمرین' اور 'عمرین' جیسی اصطلاحوں کی طرح راجح اور مرجوح دونوں کو مجتمع کرلیتے ہیں۔ اس حقیقت کو کون نہیں جانتا کہ حضرت امام ابو حنیفہ اپنے لئے خلافت کی ملازمت کو جایز نہیں سمجھتے اور امام ابو یوسف کو

ایسا فرماتے ہیں کہ قضا کا عہدہ تم سنبھال لو اور اس سے انکار نہ کرو۔

۸۔ فقہاء امت نے ہمیشہ عملی پہلو کو قابل ترجیح قرار دیا ہے، اور ایسے احکام کا فتوی دیا ہے۔ جن میں قرآن و سنت کے اوامر و نواہی کی مطابقت و موافقت کے ساتھ لوگوں کو عملی سہولت کی رعایت موجود ہو کہ "الدین یسر" قول ماثور ہے، چنانچہ صاحب درالمختار (ج ۲ ص ۲۸۹، المطبع الفتح الکریم بمبئی، ۱۸۸۳ء) و عند هما تصح و به یفتی للحاجة و قیاسا علی المضاربة بشروط ثمانیة: صلاحیة الارض للزراعة و اهلیة العاقدین، و ذکر المدة ای مدة متعارفة فتفسد بما لا یتمکن فیها منها، و بما لا یعیش الیها احدهما غالباً، و قیل فی بلادنا تصح بلا بیان مدة و یقع علی اول زرع واحد و علیه الفتوی، مجتبی و بزازیه و اقره المصنف، و ذکر رب البذر و قیل بحکم العرف، و ذکر جنسه لا قدره لعلمه باعلام الارض و شرطه فی الاختیار، و ذکر قسط العامل الاخر ولو بینا حظ رب البذر و سکتا عن خط العامل جاز استحسانا، و بشرط التخلیط بین الارض ولو مع البذر و العامل و بشرط الشرکة فی الخارج۔

"صاحبین کے نزدیک مزارعت صحیح ہے، اور اسی قول پر حاجت کی وجہ سے فتویٰ دیا جاتا ہے، اور اس کی صحت مضاربت کے قیاس پر آٹھ شرطوں کے ساتھ مسلم ہے: (۱) زمین زراعت کے لایق ہو، (۲) عاقدین میں اهلیت ہو، (۳) مدت مذکور ہو، یعنی متعارف مدت، اگر مدت کی تعیین نہ ہوسکے یا عام طور پر کسی کی اس مدت کے مطابق معیشت نہ ہو، تو معاملہ فاسد ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمارے بلاد میں مدت کے بیان کے بغیر صحیح ہے۔ اور اول زرع پر واقع ہوتا ہے، اسی کے مطابق مجتبیٰ اور بزازیہ کا فتویٰ ہے، اور مصنف نے اسی کو ثابت رکھا ہے (۴) بیج کے مالک کا ذکر ہو، بعضوں نے کہا ہے کہ عرف کے مطابق ہو (۵) بیج کی جنس کا ذکر ہو اس کی قدر زمین کے متعلق علم ہونے سے معلوم ہوجاتی ہے (۶) کام کرنے والے کا حصہ مذکور ہو، اور اگر دونوں بیج کے مالک کا حصہ بیان کریں اور کام کرنے والے

کے حصے کے متعلق خاموش رہیں تو بھی استحساناً جایز ہے (۷) ارض اور عامل میں اتصال و تخلیط ہو، اور (۸) پیداوار میں شرکت کی شرط مذکور ہو،

(۹) درہم و دینار کے عوض مزارعت کے جواز کے سب قائل ہیں ۔ اور یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس کا حل متفق علیہ ہے ۔

(۱۰) امام سحنون المدونة الکبری (مطبعة سعادة مصر ۱۳۲۳ھ ج ۱۱ ص ۱۹۵) میں فرماتے ہیں : ''و لقد بلغنی عن مالك و لم اسمعه منه انه قال فی رجل اکری ربع دار او خمس دار انه لا بأس بذلك،، مجھے امام مالک کا قول پہنچا ہے مگر میں نے ان سے سنا نہیں ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں کہ کوئی شخص اپنے دار (مکان) کے چوتھائی یا پانچویں حصے کو کرایہ پر دے،، ۔ اس قول سے پہلے امام مالک کا قول زمین کے متعلق یہ بیان کیا گیا ہے : ''و لکن الکراء بیع من البیوع فلابأس بأن یکری ربعها (ای ربع الارض) او خمسها،، ''کرایہ بیع کی ایک قسم ہے پس کوئی حرج نہیں کہ چوتھائی زمین یا اس کے پانچویں حصے کو کرایہ پر دے،، ۔

کتاب المساقاة میں (المدونة ج ۱۲ ص ۳) امام سحنون نے بیان کیا ہے : ''و اخبر نی ابن وهب عن ابن سمعان عن عثمان بن محمد بن سوید الثقفی عن عمر بن عبد العزیز انه کتب الیه فی خلافته و عثمان علی الطائف فی بیع الثمر و کراء الارض أن تباع کل ارض ذات أصل بشطر ما یخرج منها او ثلثه او ربعه او الجزء مما یخرج منها یتراضون ولا تباع بشئی سوی ما یخرج منها و أن یباع البیاض الذی لا شئی فیه من الاصول بالذهب و الورق، ''ابن وهب نے ابن سمعان سے اور انہوں نے عثمان بن محمد ثقفی سے اور انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں مجھے خبر دی کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنی خلافت میں عثمان کو جب کہ طائف پر متعین تھے لکھا اور پھل اور زمین کے کرائے کے متعلق (ہدایت دی) کہ جڑ والی (یعنی کھڑی فصل والی) اس کے پیداوار کے ایک حصے یا تہائی

یا چوتھائی یا اتنے حصے میں بیچی جائے جس پر جانبین راضی ہو جائیں، اور پیداوار کے سوا کسی اور چیز کے عوض نہ بیچی جائے۔ اور بیاض زمین (جس میں کوئی فصل نہیں) سونے چاندی کے عوض نہ بیع کی جائے۔ (یہاں بیع سے کرائے پر دینے کا معاملہ کرنا مقصود ہے کیونکہ اس عبارت کے بعد ہی ابن سمعان کا بیان ہے: ''سمعت رجالا من اهل العلم یقولون فی الارض یکون فیها الاصل و البیاض ایهما کان ردفا ألغی و اکریت بکراء اکثر هما ، ان کان البیاض افضلهما اکریت بالذهب و الورق، و ان کان الاصل افضلهما اکریت بالجزء مما یخرج منها من ثمرة و ایهما کان ردفا ألغی و حمل کراؤه علی کراء صاحبه۔

میں نے اہل علم کو کہتے سنا کہ جس زمین میں اصل اور بیاض ساتھ ساتھ ہوں تو کرایہ متعین کرنے میں اکثر کا اعتبار کیا جائے گا، اگر 'بیاض' زاید ہے تو سونے چاندی کے عوض کرائے پر دیا جائے گا، اور اگر 'اصل' زائد ہے تو اس زمین کے پیداوار پھل کے ایک جزء کے عوض کرائے پر دیا جائے گا۔ دو میں سے جو تابع ہوگا اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس کا کرایہ ساتھ والے کے لحاظ سے متعین ہوگا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز جیسے صاحب ورع و تقوی کے خط سے مزید تائید ہوتی ہے کہ مزارعت کا بیان کردہ طریقہ برابر ہر زمانے میں معمول بنا رہا ہے۔

— — — —

مزارعت کی شرعی حیثیت کی وضاحت کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تعمیر کئے ہوئے مکان کو مقرر رقم پر کرایہ دینا کسی مقرر وقت و زمانے کے لئے ایسا معاملہ ہے جس کے جواز میں کسی کو کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ معاملہ مزارعت ارض بالذهب و الفضه کے مثل ہے جس کا جواز احادیث و آثار سے ثابت ہے، اور اس کے خلاف کسی کا قول مذکور نہیں۔ امام

سحنون نے المدونة (ج ۱۱) میں ایک طویل باب کتاب الدور والارضین کے تحت لکھا ہے ۔ مکہ معظمہ کی زمین اور مکانوں کے متعلق آثار و احادیث آیندہ سطور میں ملاحظہ کیجئے ۔

مکہ معظمہ کی زمین و مکانات

روایتیں بکثرت موجود ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالی نے مکہ کو حرام قرار دیا ھے، بنابریں وھاں کے مکانات بیچنا اور مکانات کے کرایہ کی رقم کھانا حرام ھے،، البتہ عمارتوں کے بیچنے کو مباح سمجھتے ھیں :

عن عبداللہ بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ حرم مکة فحرام بیع رباعھا و اکل ثمنھا، و من اکل من اجر بیوت مکة شیئا فکأنھا اکل نارا (الا ثار لمحمد) عبداللہ بن عمرو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ھیں کہ حضورؐ نے فرمایا، بیشک اللہ تعالی نے مکہ کو حرام کیا (قابل تعظیم بنایا ھے) پس اس کے مکانات کو بیچنا، اور ان کی قیمت کھانا حرام ھے، اور جنھوں نے مکہ کے گھروں کے کرائے سے کچھ بھی کھایا تو گویا انھوں نے آگ تناول کیا،، ۔

امام طحاوی نے یحیی بن طریق عن عمر بن سعید کے طریق سے روایت کی ھے :

"کانت الدور علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر و عثمان لا تباع ولاتکری ولا تدعی الا السوائب من احتاج سکن، و من استغنی اسکن. رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر عمر اور عثمان رضوان اللہ علیھم اجمعین کے زمانے میں (مکہ کے گھر) نہ بیچے جاتے تھے، نہ کرائے پر دئے جاتے تھے، اور وہ سوائب (آزاد چھوڑے ھوئے) ھی کہلاتے تھے، جس کو ضرورت ھوتی وھاں ٹھہرتا، اور جس کو حاجت نہ ھوتی وہ دوسروں کو رھنے دیتا،، ۔

ان آثار و روایات کی بنا پر امام ابو حنیفہ ، محمد، سفیان ثوری وغیرہ کا

قول ہے کہ ارض مکہ کو بیچنا یا اجارہ دینا جایز نہیں، عطاء بن ابی رباح اور مجاہد اس کو مکروہ سمجھتے تھے، البتہ دوسرے لوگ جیسے امام ابو یوسف اور امام طحاوی وغیرہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مکہ کی زمین اور مکان کے بیچنے اور کرائے پر دینے میں کوئی مضایقہ نہیں، اور روئے زمین کے بلاد کی طرح مکہ کی اراضی کو بھی قرار دیا ہے۔ ان کی دلیل امام زہری کی روایت ہے: عن علی بن الحسین عن عمرو بن عثمان عن اسامة بن زید و هل ترک لنا عقیل من رباع او دور و هو متفق علیه، علی بن حسین سے اور انھوں نے عمر و بن عثمان سے اور انھوں نے اسامہ بن زید سے روایت کیا، اور کیا ہمارے لئے عقیل نے کوئی زمین یا مکان گھر چھوڑا ہے؟ (یعنی بیچ دیا اور کچھ ملک میں نہیں رکھا) اس کو امام بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کی ہے (الجواهر المنیفة فی ادلة امام ابی حنیفة ج ۲)۔

— — — —

امام محمد نے جامع صغیر (ص ۱۳۱) میں، امام شافعی نے کتاب الام (ج ۷ باب اجارة الدار) میں، ابو الحسین احمد القدوری (م ۴۲۸ھ) نے اپنے مختصر میں، علامہ علاءالدین الکاسانی (م ۵۸۷ھ) نے اپنی کتاب بدائع الصنائع (ج ۴ ص ۱۸۲) میں، امام سحنون نے المدونة الکبری (ج ۱۳ ص ۱۴۰) میں اور علامہ احمد بن یحیی بن المرتضی (م ۸۴۰ھ) نے البحر الزخار (ج ۴ ص ۴۳) میں دارو مکان مقرر رقم پر مقرر میعاد کے لئے کرایہ دینے کے بہت سے مسائل بالتفصیل لکھے ہیں، کسی نے ایسے کرایہ کی رقم کو ربا سے تعبیر نہیں کیا ہے، اور نہ کرائے کی اجرت کو کوئی عقل سلیم ربا و سود کہہ سکتی ہے۔

رویت ہلال کی ضرورت

(استفسارات و جوابات)

عبدالقدوس ہاشمی

رسالہ فکر و نظر کی اشاعت ستمبر ۱۹۷۳ء میں میرا ایک مختصر سا مضمون رویت ہلال کی ضرورت پر شائع ہوا تھا۔ اسے پڑھ کر چند اہل علم حضرات نے کچھ توضیحی سوالات میرے پاس بھیجے۔ ان کے جوابات بذریعہ ڈاک ان کی خدمت میں ارسال کر دئیے گئے۔ اب ان بزرگوں میں سے بعض کو یہ اصرار ہے کہ یہ جوابات یا کم از کم اس کی تلخیص رسالہ فکر و نظر میں بھی شائع کر دی جائے اس لئے میں بہ تعمیل حکم ان سطور کو اشاعت کے لئے دے رہا ہوں، وما توفیقی الا باللہ۔

سوال (۱): کیا ساری دنیا میں ایک ہی دن رمضان کی ابتداء اور عید الفطر کی نماز ہو تو وحدت امت اسلامیہ کے لئے مفید نہ ہوگی۔؟

جواب: اب تک ۱۳۹۳ رمضان اور عیدیں ہم کر چکے ہیں، اور ہمیشہ ہی مختلف دیار میں رویت ہلال میں اختلاف بھی ہوتا رہا ہے۔ اس سے امت اسلامیہ کی وحدت کو کیا نقصان پہنچا ہے؟ کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ آج امت اسلامیہ میں جو افتراق و اختلاف موجود ہے وہ رویت ہلال کے اوقات اور تاریخوں میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا ہے؟

اگر ساری دنیا میں ایک ہی دن عید ہوگی تو ہماری ملت پر اس کا کوئی ادنیٰ اثر بھی نہیں پڑے گا۔ آخر حج تو ہمیشہ ہی

سے ایک ہی مقررہ تاریخ میں ہو رہا ہے، اس سے وحدت ملت کا تصور پیدا کیوں نہ ہو سکا؟ یہ اتنی غیر اہم بات ہے کہ اس پر توجہ کرنا طفلانہ بحث سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

البتہ اگر ہم نے ایسی مساعی جاری رکھیں تو اختلاف امت کے لئے ایک جدید رزمگاہ مہیا کر دیں گے۔ اتحاد و اتفاق تو حاصل نہ ہو سکے گا۔ البتہ عبادات میں مصالح پسندی کا ایک اور دروازہ کھل جائے گا۔ جو ہر جابر حاکم ہر زمانے میں کھولتا رہا ہے۔ رمضان کے روزے اور اور عید کے دو گانے عبادات میں داخل ہیں، اسے سیاسی جشن اور قومی تہوار تو نہ بنائیے کہ اس سے فائدہ نہیں نقصان ہی پہنچے گا۔

سوال : (۲) اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب : اختلاف مطالع ایک امر واقعی ہے۔ اعتبار کریں یا نہ کریں اس سے امر واقعی کی واقعیت میں کیا فرق آتا ہے؟

ہمارے فقہاء نہ اتنے ناواقف تھے اور نہ ایسے ضدی کہ انھیں کاشغر اور قرطبہ کے مابین فرق مطالع کی خبر نہ تھی یا جزیرہ تیمور (انڈونیشیا) اور شہر ڈاکر (سینغال) کے مابین اختلاف مطالع سے انھیں انکار ہو سکتا تھا۔ یہ جو اختلاف مطالع کی بحث فقہ کی کتابوں میں نظر آتی ہے وہ درحقیقت اس اختلاف مطالع پر مبنی ہے جو شہر کے اندر، شہر کے باہر پست جگہ، منارہ یا پہاڑی پر کھڑے ہو کر دیکھنے کی صورت میں ہوتا ہے یا پھر اتنے فاصلہ کے دو مقامات میں جہاں سے

ایک شخص رات کے رات یا دن کے دن اونٹ، گھوڑے یا خچر پر سوار ہو کر آسکتا ہو۔ اس بحث کا اس اختلاف مطالع سے کوئی تعلق نہیں جو طول البلد میں مقامات کے مابین اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ اختلاف مطالع حقیقی اور طبعی ہے۔ اس سے کسی ذی حواس کو انکار کیسے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ متاخر فقیہوں میں سے کسی نے کہیں ایسی کوئی بات کہی ہو، لیکن متقدم ایمہ و فقہاء کے متعلق یہ تصور کرنا کہ وہ اس حقیقی اور واقعی اختلاف مطالع کو بھی قابل اعتبار نہیں سمجھتے تھے، بڑا ہی سوء ظن ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ظاہر الروایة میں امام ابو حنیفہ کا قول بیان کیا جاتا ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں، لیکن ایک دوسرا قول ان ہی امام اعظم کا فقہ حنفی کی بڑی کتابوں میں منقول ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا۔ دونوں قول اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔

سوال (۳): اختلاف مطالع کے لئے کتنا فاصلہ معتبر ہوگا؟

جواب: اقل ترین فاصلہ سفر یعنی تقریباً ۴۸ میل انگریزی (۱۷۶۰ گز فی میل)۔ لیکن یہ حقیقت بھی نظر میں رہے کہ رویت ہلال کے حدود سطح زمین پر دائرہ کی شکل میں ہوتے ہیں، فقہاء سے جتنے فاصلے منقول ہیں سب کے سب کہیں نہ کہیں صحیح ثابت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً کہیں ۴۸ میل پر فرق ہو جائے گا اور کہیں ۴۸۰ میل تک فرق نہیں آئے گا۔ امسال ہی عید کا چاند جو نظر آیا، اس کا دائرہ عدن سے ذرا سا شمال پر ختم ہوجاتا تھا، اس مقام سے ۴۸ میل شمال میں چاند کی رویت ممکن نہ تھی۔ اور اس سے مغرب اور جنوب میں کئی سو میل تک ممکن تھی۔

اس لئے فنی نقطہ نظر سے فاصلہ کے متعلق کسی قول کو دوسرے قول پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

سوال (۴) : پیدایش قمر کیا ساری سطح زمین کے لئے ایک ھی وقت اور ایک ھی ساعت ھوتی ہے ؟

جواب : فرض کر لینا اور بات ہے ، ورنہ حقیقتہً ایسا ھونا ممکن نہیں ۔ چاند کا اپنے دائرہ (جوزھر) پر ایسے زاویہ پر آجانا کہ وھاں سے سورج کی شعاع اس پر پڑ سکے اور اسے چمکا سکے اصطلاحاً پیدائش قمر کہلاتا ہے ۔ اس وقت خود زمین کا جو حصہ قمر کے سامنے نہیں ھوگا وھاں کے لئے پیدائش قمر کا تصور محض فرضی اور برائے حساب بنا لیا جائے تو اور بات ہے لیکن یہ بات حقیقت سے دور بھی ہے اور ناممکن بھی ۔

سوال (۵) : جس رمضان کے روزے فرض ھیں، اس کی ابتداء پیدائش قمر سے کی جائے یا رویت قمر سے ؟

جواب : قرآن مجید میں جس ماہ رمضان کے روزے فرض کئے گئے ھیں ۔ وہ وھی ماہ رمضان ہے جو حجاز میں معروف و معلوم تھا، اور جس رمضان میں نزول قرآن مجید کی ابتداء ھوئی تھی ۔ ظاھر ہے کہ اس رمضان کی ابتداء پیدائش قمر کے حساب سے نہ تھی ۔ اسی لئے حدیثوں میں ھر جگہ صوموا لرویتہ، و افطروا لرویتہ یا اس کے ھم معنی جملے ملتے ھیں ۔ اور یہی وجہ ہے کہ سنی، شیعہ سب ھی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ماہ رمضان کی ابتداء صرف دو طریقوں سے ثابت ھوتی ہے ۔ یا تو رویت ھلال ھوجائے یا شعبان کے تیس دن پورے ھو جائیں ۔ اور فقہ کی کتابوں میں یہ بھی وضاحت ملتی ہے کہ منجم کے حساب کا اس سلسلہ میں

کوئی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ حتی کہ بعضوں کے نزدیک منجم کا حساب خود اس کے لئے بھی قابل قبول نہیں ہے۔

سوال (۶): فقہ کی کتابوں میں قاضی کے حکم اور حاکم کے فیصلہ کی تعمیل کا جو حکم ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟

جواب: اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ چاند دیکھنے کی شہادت لینے اور رمضان یا عید کا اعلان کرنے کا اختیار کسی فرد کو نہیں ہے بلکہ اس حاکم یا قاضی کو ہے جسے جائز طور پر یہ اختیار دیا گیا ہو، اور اسے یہ معلوم ہو کہ خبر اور شہادت میں کیا فرق ہے، اور وہ یہ بھی جانتا ہو کہ شاہد کو کیسا ہونا چاہئے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ حاکم اپنی مرضی یا اپنی پسند سے جس دن چاہے رمضان شروع کرا دے یا جس دن چاہے یوم الفطر منا لے۔

سوال (۷): کسی ایک ملک میں اگر کہیں چاند نظر آجائے تو حاکم یا قاضی اپنے اعلان کے ذریعے سارے ملک کے باشندوں کو اس کا پابند کر سکتا ہے؟

جواب: نہیں کرسکتا۔ کسی ملک کے حدود انتظامی و سیاسی حدود ہوتے ہیں، فلکیاتی نظام اور اجرام فلکی کے دوائر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور اس میں کوئی قباحت بھی نہیں ہے کہ کسی ایک ہی ملک کے دو دور افتادہ مقامات پر دو دن عید منائی جائے، آخر اس میں حرج ہی کیا ہے۔

غور کیجئے کہ کسی ملک کے حدود انڈونیشیا کی طرح شرقاً و غرباً ہزاروں میل تک پھیلے ہوئے ہوں یا روس کی طرح شرقاً و غرباً ۸۷ لاکھ مربع میل سے بھی زیادہ رقبہ پر حاوی

ہوں تو اتنی بڑی سیاسی وحدت یا سلکت میں کبھی طلوع و غروب سیارگان ایک وقت میں ممکن ھی نہیں ہے۔ اب اگر کوئی حاکم اس قسم کا حکم دیتا ہے تو اسے جبر و اکراہ کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

ہر جگہ مسلمانوں کو سادہ طریقہ رویت ھلال کے بموجب احکام شریعت پر عمل کرنا چاھئے اور یہی صحیح طریقہ کار ہے۔

کوہستان سیاہ کے مجاہدین

(تاریخ کا ایک گمشدہ باب)

کیپٹن محمد حامد

۱۸۵۷ء کی جد و جہد آزادی بظاہر ناکام ہو چکی تھی۔ مغلیہ سلطنت کا باب بند ہوچکا تھا۔ دھلی کے تاج و تخت پر جو اس سے پہلے مسلمانوں کو صدیوں تک اپنے اوپر فائز دیکھ چکا تھا، انگریز قابض ہوچکے تھے۔ علماء اور مجاہدین آزادی کے شہید جسم دھلی سے لے کر لکھنؤ تک شاہراہ کے ایک ایک درخت پر سجے ہوئے تھے۔ وہ مسلمان خاندان جو صدیوں سے علم و فضل اور سپاہ گری کے میدانوں میں کتنے ھی ناسور افراد پیدا کر چکے تھے اس انقلاب کی زد میں آچکے تھے۔ ھر طرف خوف و ہراس اور مایوسی پھیلی ہوئی تھی۔ دھلی یوں تو کئی بار لٹی تھی لیکن اب کے فرنگیوں کے مظالم کچھ اس طرح کے تھے کہ تہذیب شرم سے منہ چھپا لے۔ انگریز خود اپنے ھم‌وطن سپاھیوں کی چیرہ دستیوں کو دیکھنے کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ سرہند سے لےکر بنگال تک تمام علاقہ انگریزوں کی عملداری میں آچکا تھا۔ انگریز خوش تھے کہ وہ ایشیا کی ایک بہت بڑی سلطنت کے مالک بن بیٹھے ھیں لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد کے چند خاموش سالوں کی جلو میں کتنے ھی طوفان چھپے ہوئے تھے۔ انگریزی دور کی تاریخ جو کہ الہی کے نامزد کردہ مورخوں نے تحریر کی ھے ان واقعات سے جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں سرحدی علاقے میں پیش آئے بالکل خالی ھے۔ کہیں سرسری ذکر ھے بھی تو اس انداز میں کہ "سرحد میں یورش ہوئی لیکن فوراً دبا دی گئی"۔ بدقسمتی ہے اس دور کی تاریخ کو تفصیل سے بہت کم مورخین نے قلم بند کیا ھے۔ لائبریریوں کی گردآلود الماریوں میں

کچھ کتابیں ضرور موجود ہیں جو اس دور کے انگریز کمانڈروں نے تحریر کی ہیں۔ ان سے ہمیں حقیقت کا یک طرفہ رخ ضرور نظر آتا ہے لیکن ان تمام منتشر معلومات سے جو بہر حال ہمارے "دشمنوں" ہی کے ہاتھوں ہمیں ملتی ہیں ہمیں مجاہدین آزادی کی سرگرمیوں کا پتہ چلتا ہے۔ ۱۸۵۷ء سے صرف ۶ سال بعد امبیلا کی جنگ میں جنرل چیمبر لین جو انگریز افواج کا کمانڈر تھا زخمی ہوگیا تھا اور ایک ہزار کے قریب انگریز سپاہ تہ تیغ کر دی گئی تھی۔ یوں تو امبیلا کی جنگ کے نتائج انگریزوں کے حق میں کسی بدترین شکست سے بھی بڑھ کر تھے لیکن فوجی مورخوں کی چابکدستی کی داد دینا پڑتی ہے جنہوں نے ان تمام واقعات کو فتح کا رنگ دے کر پیش کیا۔ یہ جنگ مردان سے ۵۰ میل کے فاصلے پر مجاہدین کے خلاف لڑی گئی تھی اور آج بھی امبیلا کے درے کے دونوں جانب بلند چوٹیاں اپنے دامن میں آگ اور خون کی کتنی ہی داستانیں چھپائے کھڑی ہیں۔ یہ داستانیں بڑی ولولہ انگیز ہیں۔ ان کا ذکر پھر کسی موقع پر آئے گا۔ اس وقت مجھے کوہستان سیاہ کے ان جانبازوں کی خدمت میں خراج عقیدت پیش کرنا ہے جنہوں نے انگریزوں کے کئی کالموں کو نا کوں چنے چبوائے۔

۱۸۳۱ء میں سانحہ بالاکوٹ پیش آیا تھا۔ تحریک مجاہدین کے دو عظیم رہنما سید احمد شہیدرح اور شاہ اسمعیل شہیدرح اپنے بیش قیمت مجاہدین کی ایک بڑی تعداد سمیت شہید ہو گئے تھے لیکن بچے کچھے ساتھی دریائے سندھ کو پار کر کے اس علاقے میں چلے گئے تھے جو کوہستان سیاہ کے دامن میں موجود ہے۔ دریائے سندھ کی حیثیت اب ایک مضبوط دفاعی حصار کی سی ہو گئی تھی اور یہ علاقہ خاصا محفوظ تھا۔ یہاں ستھانہ کا مرکز قائم کیا گیا تھا اور یہیں سے بعد میں مجاہدین مختلف جگہوں پر لشکر کشی کرتے رہے۔ ستھانہ کو ہم موجودہ دور کی فوجی اصطلاح میں ایک گیریزن یا چھاؤنی کہہ سکتے ہیں جو کہ ایک وقت مجاہدین کا ہیڈ کوارٹر بھی تھا اور ایسا کیمپ بھی جہاں

سے مختلف جگہوں پر چھاپے مارے جا سکتے تھے۔ مجاہدین ایک عرصے تک بہت بڑے پیمانے پر کوئی لشکر سامنے نہیں لاسکتے تھے۔ ان کے وسائل محدود تھے۔ تحریک کے رہنماؤں کی شہادت کے بعد جماعت میں کسی حد تک انتشار بھی پیدا ہو چکا تھا۔ لیکن اس کے باوجود کسی نہ کسی طرح مجاہدین اپنی کوششوں میں مصروف رہے۔ ان میں شکست خوردہ ذہنیت یا انفعالیت قطعاً پیدا نہیں ہوئی اور بنگال سے لے کر سرحد تک سے روپوں کی تھیلیاں برابر پہنچتی رہیں۔ بنگال سے مجاہدین منزل بمنزل مرکز پہنچتے رہے۔ یہاں ان کی فوجی تربیت ہوا کرتی تھی اور وہ کچھ ہی عرصے میں میدان جنگ میں اپنے جوہر دکھانے کے قابل ہو جاتے تھے۔ بنگال شروع ہی سے اس تحریک کے لئے بھرتی کا علاقہ رہا تھا۔

اس بھرتی کے بارے میں اس تحریک کے آخری دور سے متعلق ایک صاحب مولانا صبغت‌اللہ صاحب نے مجھے بتایا کہ بنگال میں جن گھرانوں میں نرینہ اولاد نہیں ہوتی تھی وہ منت مان لیا کرتے تھے کہ اولاد نرینہ ہونے پر وہ اسے مجاہدین کے لئے وقف کر دیں گے۔ اکثر اوقات نرینہ اولاد پیدا ہوتی اور اس لڑکے کو مجاہدین کے لئے وقف کر دیا جاتا تھا۔ اسے بچپن ہی سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اسے بڑا ہوکر سرحد میں فرنگیوں کے خلاف جہاد کرنا ہے۔ وہ مختلف مدرسوں میں تعلیم حاصل کرتا اور یہی مدرسے بالآخر اسے منزل بمنزل سرحد پہنچانے کے ضامن ہوتے تھے۔ یہ مدرسے دینی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ تحریک کے ڈاک بنگلوں کی حیثیت بھی رکھتے تھے۔ گوریلا جنگ کی اصطلاح میں یہ خفیہ پناہ‌گاہیں تھیں جو کہ دشمن کے علاقے میں موجود ہونے کے باوجود اس کی دسترس سے باہر تھیں۔ انہی ذریعوں سے اشرفیوں کی تھیلیاں اور ہنڈیاں سرحد پہنچتی تھیں۔ ہنڈیاں ابتدائی دور کے کراس چیک کی حیثیت رکھتی تھیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دور کے جدید ترین ذرائع کو استعمال کیا کرتے تھے۔ ماہ بہ ماہ سال بہ سال تھیلیاں اور ریکروٹ ستھانہ

کی فوجی چھاؤنی میں پہنچا کرتے تھے ۔ اگرچہ ۱۸۶۳ء میں اس تحریک کے رهنما مولانا عبداللہ کی امارت میں امبیلا کے مقام پر انگریزوں کے ایک بہت بڑے لشکر سے مڈبھیڑ ہوئی تھی لیکن عام طور پر مجاهدین کا طریق جنگ گوریلا لڑائی ھی کا رهتا تھا ۔ انگریز وقائع نگاروں کے ترتیب کردہ واقعات سے بھی اس بات کی تصدیق هوتی ہے ۔

انگریزوں نے هزارہ کا علاقہ اور سرحد کے علاقے سکھوں سے ھتھیا لئے تھے لیکن ان کے بقول اس تمام علاقے میں امن و امان کی صورت حال تسلی بخش نہ تھی ۔ مجاهدین نے انگریزوں کے علاقوں پر پے در پے حملے کرکے ان کا سکھ چین غارت کر رکھا تھا ۔ ایک بار راولپنڈی سے چند میل دور سرحد کی جانب ایک فوجی چوکی پر شبخون مارا گیا اور مجاهدین نے تمام فوجی چوکی کو غارت کر دیا ۔ یہ واقعات اگر اکا دکا هوتے تو خیر تھی لیکن انگریزوں کو تشویش اس بات سے تھی کہ یہ اکثر پیش آتے رهتے تھے اور ویسے بھی ان کی سرحدوں پر ایک مستقل خطرے کا منڈلاتے رهنا ان کے وقار اور ساکھ کا مسئلہ بن گیا تھا ۔

ستھانہ میں واقع مجاهدین کی گوریلا سرگرمیوں کا نشانہ انگریزوں کے قافلہ هائے رسد، هندو تاجر اور ایسے مسلمان بنتے جو انگریزی علاقے میں رہ کر مجاهدین کے خلاف جاسوسی کیا کرتے تھے ۔ یہ مجاهدین انتہائی برق رفتاری سے شبخون مارتے اور راتوں رات واپس اپنے مرکز (Base) پر پہنچ جایا کرتے ۔ ان کے خلاف کوئی کار روائی کرنا انتہائی دشوار تھا کیونکہ کوھستان سیاہ اور اس سے ملحق علاقے جن پر انگریزوں کا کوئی عمل دخل نہیں تھا ایک محفوظ قلعے کی حیثیت رکھتے تھے ۔ یہاں بلند و بالا چوٹیاں، گہرے ندی نالے اور گھنے جنگل انگریزوں کے لئے خاصی مشکلات پیدا کئے هوئے تھے ۔ ۱۸۶۳ء کی ناکامی کے بعد سے اب تک انگریز اس علاقے میں قدم نہیں رکھ سکے تھے ۔

امبیلا کی جنگ کے اختتام پر مقامی افراد کی حفاظت میں انگریزی فوج کا ایک دستہ ملکا کے قریب چند چھپروں کو آگ لگا کر واپس آگیا تھا اور اس واقعہ کو انہوں نے ان الفاظ میں تحریر کیا تھا ”ہم نے مجاہدین کے مرکز اور ان کی تمام رہائش گاہوں کو مسمار کرکے آگ لگا دی ہے اور انہیں عبرتناک سزا دی ہے“۔ ملکہ معظمہ کے وائسرائے اور اس کی کونسل کو جو روزنامچے سرحد سے جاتے ان میں یہ تحریر ہوتا تھا کہ مجاہدین کو بالکل ختم کیا جا چکا ہے۔ اور دوسری طرف آئے دن پھر چھاپے پڑتے۔ رستم میں اسسٹنٹ کمشنر موجود تھا وہاں تک چھاپے پڑتے رہے۔ نواں قلعہ میں انگریزوں کے فوجی کیمپ پر شبخون مارا گیا۔ مانسہرہ تک (جو انگریزی علاقے میں شامل تھا) مجاہدین کا عمل دخل موجود تھا۔ اس طرح انگریزوں کی حالت خاصی نازک ہورہی تھی۔

بالآخر انگریزوں نے مجاہدین کی فوجی قوت کو بالکل ختم کر دینے کے خیال سے بڑی تعداد میں لشکر کشی کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۸۸۸ء میں میجر جنرل مکوین کی سرکردگی میں ہزارہ فیلڈ فورس کے نام سے ایک بڑا لشکر ترتیب دیا گیا۔ اس کی تعداد ۱۲ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ اس کے علاوہ خیبر رائفل جس کی قیادت میجر محمد اسلم خان کے سپرد تھی اور جس کی تعداد ۳۰۰ تھی اس لشکر کے ہمراہ تھی۔ مہاراجہ کشمیر نے بھی دو پیادہ رجمنٹیں اور دو توپیں اس موقع پر بھجوا دی تھیں۔ لشکر چار کالموں میں منقسم تھا۔ اس لشکر نے اس علاقے میں جو کچھ کیا اس کی تفصیلات بعد میں آئیں گی۔ سرحد کی تمام جنگوں میں امبیلا کی جنگ کے علاوہ شاید ہی کبھی اتنی بڑی تعداد میں برطانوی سپاہ میدان میں آئی ہو۔ اس سے مجاہدین کی قوت اور ان کی سرگرمیوں کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے انگریزوں کے دل میں کتنی دہشت بٹھا رکھی تھی کہ ایک میجر جنرل

کی قیادت میں تقریباً ایک ڈویژن فوج بھیجنے کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ اس دور میں انگریز سپاہ کی تعداد کے پیش نظر یہ خاصا اہم اقدام تھا اور اتنی بڑی فوج کے باوجود کوئی فیصلہ کن نتیجہ نہ نکل سکا تھا۔ مجاہدین کے مراکز انگریزوں کے قبضے میں نہیں آسکے تھے اور ان کی سرگرمیاں حسب معمول جاری تھیں۔

جغرافیائی پس منظر

ایبٹ آباد سے مانسہرہ جاتے ہوئے پہاڑوں کے ایک طویل سلسلے کے پیچھے سے کوہستان سیاہ جسے مقامی زبان میں کالا ڈھاکا کہتے ہیں جھانکتا ہوا نظر آتا ہے۔ تربیلا ڈیم سے کچھ اوپر دریائے سندھ کے بالائی حصے کی طرف بڑھیں تو دریا کے دائیں کنارے پر کوہستان سیاہ کی چوٹیاں دور تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہیں۔ یہ پہاڑ جس کا کچھ حصہ آج تک علاقہ غیر سمجھا جاتا ہے اس کی بلند چوٹیاں موسم گرما کے آغاز تک برف سے لدی ہوتی ہیں۔ اس کے شمال میں گلگت ایجینسی میں تنگیر کا علاقہ ہے۔ شمال مشرق میں چلاس، مغرب میں سوات کا بالائی علاقہ اور جنوب، جنوب مشرق اور مشرق میں ضلع ہزارہ واقع ہے۔ اس پورے علاقے میں پہاڑوں کی اونچائی ۱۰ ہزار سے لے کر ۱۹ ہزار تک ہے۔ مشرقی حصے میں پھیلے ہوئے اہم درے اور چوٹیاں حسب ذیل ہیں۔

چوٹیاں		درے	
باس	۱۰،۰۱۲ فٹ	بوتاغ درہ	۱۳،۸۰۰ فٹ
دھو مدمہ	۱۰،۷۶۳ ”	چاچرکہ گلی	۱۳،۳۰۰ ”
ملکی	۱۲،۳۶۵ ”	سپت گلی	۱۳،۳۰۰ ”
بھستی	۹،۰۰۱ ”	ملک سیری	۱۴،۰۰۰ ”
چٹابٹہ	۸،۷۱۰ ”	مرزا گلی	۱۱،۷۵۰ ”
		جل پاس	[illegible]۹۵۰ ”

اس تمام علاقے کی لمبائی اور چوڑائی جو مجاہدین کی زد میں تھی ۸۰ میل اور ۸۰ میل کے لگ بھگ ہے۔ اس طرح یہ علاقہ اندازاً ۶۸۰۰ مربع میل ہوگا۔ ہم کوہستان سیاہ اور اس کے تمام متعلقہ علاقوں کے بارے میں جہاں کہ مجاہدین کا عمل دخل رہا ہے یہاں ذکر کریں گے۔

مشرقی سلسلۂ کوہ جو چناہٹ سے لے کر دریائے سندھ پر کیرا کے مقام تک چلا جاتا ہے کوہستان سیاہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس کی عام اونچائی ۶۰۰۰ فٹ سے لے کر ۹۰۰۰ فٹ تک ہے۔ کہیں کہیں بہت گہرے درے پائے جاتے ہیں۔ اس کی مختلف شاخیں دونوں جانب پھیلی ہوئی ہیں اور ان کے درمیان بہت گہرے ندی نالے بھی موجود ہیں۔ پہاڑ کی ڈھلوانوں پر خاردار جھاڑیاں اور گھاس ہوتی ہے۔ مغربی ڈھلوانیں خاصی دشوار گزار ہیں۔ خچروں کا راستہ کہیں کہیں بنا ہوا ہے۔ مشرقی سلسلۂ کوہ سے چار شاخیں پھوٹتی ہیں۔ پہلی شاخ دھومدسہ چوٹی سے مغرب کی جانب سے دریائے سندھ کے پاس چوڑو درہ کے مقام سے نکلتی ہے۔ اس کی عام اونچائی ۱۶ ہزار فٹ ہے اور اسے سلسلہ کنڈو کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دوسری شاخ سونی درہ سے آذری اور اندراک کے دروں تک شمال مغربی سمت میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہی شاخ بعد میں دریائے سندھ تک بڑھی ہوئی ہے اور علاقہ آلائی کی شمالی سرحد پر واقع ہے۔ تیسری شاخ ملکی چوٹی سے مغرب کی طرف دریائے سندھ پر تھاکوٹ کے مقام تک پھیلی ہوئی ہے اس کی اوسط اونچائی ۱۰ ہزار فٹ ہے۔ یہ الائی اور نندھیاڑ کے درمیان واقع ہے اور اسے چیلہ پہاڑ کا نام دیا جاتا ہے۔ چوتھی شاخ چناہٹ سے دریائے سندھ کے شمال کی طرف تھاکوٹ اور دریائے جل سے مغرب کی سمت واقع ہے۔ اس کی عام بلندی ۹ ہزار فٹ ہے۔

دریائے سندھ کا علاقہ

جالکوٹ وادی جو جالکوٹ نالے سے سیراب ہوتی ہے۔

پالاس وادی جو نیلا دریا سے سیراب ہوتی ہے۔

الائی وادی جو سرن دریا اور تھاکوٹ دریا سے سیراب ہوتی ہے۔

جالکوٹ نالے کا منبع بوتاغ درے کے پاس ہے۔ بائیں کنارے سے دودوباج اور گیتی والا نالے اس کے ساتھ مل جاتے ہیں اس کے علاوہ سپت نالہ بھی اسی میں آن گرتا ہے۔

جالکوٹ وادی ۳۰ میل لمبی اور ۳ میل چوڑی ہے اور جالکوٹ کے مقام پر دریائے سندھ سے ملحق واقع ہے۔ جالکوٹ ایک چھوٹا قصبہ تھا(۱)جس میں ۵۰۰ گھر تھے۔ وادی کے بالائی حصے میں اچھی چراگاہیں تھیں اور نچلے حصے میں چاول کی کاشت ہوتی تھی۔ آج بھی یہ علاقہ چاول کے لئے مشہور ہے۔

کنڈو پہاڑ وادیٔ پالاس کو جالکوٹ سے الگ کرتا ہے۔ یہ وادی ۲۰ میل لمبی اور ٦ میل چوڑی ہے اسے نیلا دریا سیراب کرتا ہے۔ وادیٔ پالاس میں اس وقت یہ قصبے اہم ہیں۔ پالاس، شرید اور کولائی۔ پالاس اور جالکوٹ کے درمیانی علاقے میں کاشت نہیں ہوتی۔

الائی کی وادی ۱۸ میل لمبی اور دس میل چوڑی ہے اور الدراک پہاڑ اسے وادیٔ پالاس سے الگ کرتا ہے۔ اسے دریائے سرن جو آذری درے کے پاس سے نکلتا ہے سیراب کرتا ہے۔ اس وادی کے بالائی حصے میں گھاس اور جنگل ہیں اور تنگ ندیاں نالے جگہ جگہ پائے جاتے ہیں۔ اس وادی کا نچلا حصہ جو دریائے سندھ کے قریب ہے نسبتاً ہموار ہے اور یہاں چاول وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے۔ اس وادی میں تقریباً تیس (۱) گاؤں ہیں جن میں سے پوکل اور بالتہ اس وقت زیادہ مشہور تھے۔ الائی کے جنوب میں نندھیاڑ، ٹکری

---

(۱) یہ اعداد و شمار ۱۸۸۵ء کے ہیں اس وقت کئی دیہات جنگجو طور پر اجاڑ دیئے گئے تھے اور کئی دیہات آجکل پہلے سے زیادہ آباد ہیں۔ بہر حال ان اعداد و شمار سے مجاہدین کی کارروائیوں کا دور سامنے آجاتا ہے۔

دیشی اور پرپاری کے علاقے ہیں جن میں یہ دیہات زیادہ مشہور ہیں۔ میدان، پندھیاڑ میں، چرمنگ اور ترلد ٹکری میں اور تھاکوٹ دریائے سندھ کے بائیں کنارے پر۔ تھاکوٹ آج بھی اس علاقے کا اہم گاؤں ہے۔ اس کے پاس ہی ایک خوبصورت ریسٹ ہاؤس بھی ہے اور یہ بٹا گرام سے تقریباً دس میل کے فاصلے پر ہے۔ بٹاگرام جسے پہلے بٹاگراؤں کہا جاتا تھا اس وقت تحصیل ہیڈکوارٹر ہے اور اس وجہ سے اس علاقے کا مرکزی قصبہ بن گیا ہے۔

دریائے سندھ کے پار کا علاقہ

وادیٔ کنڈیا، گلگت ایجنسی میں تانگیر سے نیچے واقع ہے۔ اس کی لمبائی دریائے سندھ سے ستیلتان درے تک ۳۰ میل ہے۔ اس وادی کا بڑا گاؤں کارنگ ہے۔ باگرو درہ میں خاصے جنگل ہیں۔ کوتگلہ سے دس بارہ میل نیچے رازیکا دریا سیو کے قصبے کے پاس دریائے سندھ میں جا ملتا ہے۔ پالاس کے بالمقابل پتن گاؤں کے قریب دریائے سندھ میں کئی چھوٹی چھوٹی ندیاں آن گرتی ہیں۔ پتن سے بارہ میل نیچے دبیر درہ ہے۔ دبیر چھوٹا گاؤں ہے اور یہاں انجینیئرز کا ایک خوبصورت ریسٹ ہاؤس بھی موجود ہے۔ یہاں دبیر نالہ شور مچاتا اور جھاگ اڑاتا ہوا ریسٹ ہاؤس کے پاس سے گذرتا ہے وادیٔ سوات سے نکلا ہوا یہ نالہ انتہائی خوبصورت ہے۔ یہاں سے ۱۰ میل نیچے دریائے سندھ میں ایک اور ندی آن ملتی ہے جو کانا اور گوربند وادیوں کو سیراب کرتی ہے۔ یہ وادیاں خاصی زرخیز اور آباد ہیں۔ گوربند کوتکائی اور الانائی بڑے دیہات ہیں، کانا وادی میں بلکا نائی اور کارورائی دیہات واقع ہیں۔ یہاں سے ۳۲ میل اور نیچے، تھاکوٹ سے ۶ میل نیچے دریائے چکیسر دریائے سندھ میں جا گرتا ہے۔ یہاں سے چھ سات میل کے فاصلے پر ایک کھلے میدان میں چکیسر کے چھوٹے چھوٹے دیہات واقع ہیں۔ اتائی درہ نامی دریا گوربند درے کے پاس سے نکلتا ہے اور کابل گرام سے ایک میل جنوب میں دریائے سندھ میں جا ملتا ہے۔

دریائے سندھ

دریائے سندھ جسے مقامی زبان میں اباسین کہا جاتا ہے اس علاقے کا سب سے بڑا دریا ہے۔ دربند سے اوپر تھاکوٹ تک اس کی عام چوڑائی ۸۰ سے ۲۰۰ گز تک ہے۔ دریا کا بہاؤ کئی جگہ پر بے حد تیز ہے۔ پھر بھی اس علاقے میں یہ دریا کشتیوں کی مدد سے عبور کیا جا سکتا ہے۔ اتائی درے سے کچھ نیچے دریا کی چوڑائی صرف چالیس گز رہ جاتی ہے۔ تھاکوٹ سے شمال کی جانب دریا کا پاٹ وسیع ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ چلکوٹ اور سو کے نزدیک یہ ۵۰۰ گز ہو جاتا ہے۔

مختلف قبائل

اس تمام علاقے میں جہاں مجاہدین نے اپنی کاروائیاں کیں تین مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں جو اپنی اپنی جگہ مختلف چھوٹے چھوٹے قبیلوں میں منقسم ہیں۔ چونکہ اس دور میں قبائل دراصل ایک تنظیمی اکائی یا یونٹ کی حیثیت رکھتے تھے اس لئے اس دور میں پیش آمدہ مختلف واقعات کو سمجھنے کے لئے ان قبائل کے بارے میں جاننا ضروری ہے۔ یہ قبیلے تین نسل کے لوگوں کی صورت میں منقسم تھے اور ان علاقوں میں آباد تھے۔

(۱) کوھستان (۲) الائی بشمول سواتی قبائل (۳) کوھستان سیاہ اور اس سے ملحقہ بالائے سندھ علاقہ۔

کوھستان

کوھستانی نسل کے اعتبار سے چلاسیوں سے زیادہ قریب ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ نسلی اعتبار سے عرب ہیں۔ ایک دوسرے بیان کے مطابق وہ ایک کشمیری دھرم کی اولاد ہیں جسے آج سے تین صدی قبل اسلام لانے پر ڈوگروں نے نکال دیا تھا۔ انہیں دھرم خیل بھی کہا جاتا ہے۔ طاقتور اور

بہادر ہونے کے ساتھ ساتھ ان میں خاصا اتحاد پایا جاتا ہے۔ یہ بڑے مہمان نواز ہیں اور ہمسایوں کے ساتھ امن پسند ہیں۔ پٹھانوں کے ساتھ ان کے رشتے ناتے ہوتے ہیں۔ ان میں لڑنے والوں کی کل تعداد ۴ ہزار تھی۔

الائی

الائی وال نسلی اعتبار سے سواتی ہیں۔ اور ان کا اصل علاقہ دریائے سندھ کا دایاں کنارہ تھا۔ اٹھارویں صدی کے آغاز میں یوسف زئیوں نے جو سوات میں آباد تھے انہیں دریائے سندھ کے پار دھکیل دیا اور سید جلال خان کی رہنمائی میں انہوں نے اس علاقے سے جہاں وہ آج آباد ہیں ترکوں کو نکال دیا۔ (یہ ترک جنہیں کورلوکی ہزارہ بھی کہتے ہیں چودھویں صدی کے آخر میں تیمور کے ساتھ ہندوستان آئے تھے لیکن تیمور کی وسط ایشیا میں واپسی پر اس علاقے میں آباد ہو گئے تھے۔ اس بات کی سند ہمیں توزک جہانگیری سے ملتی ہے)۔ ان کی زبان پشتو ہے اور ان کے قبائلی رواج بھی پٹھانوں جیسے ہیں۔ بھوگڑ منگ اور نندھیاڑ کے سواتیوں کے ساتھ ان کی رشتہ داریاں ہیں۔

آزاد سواتیوں کے بڑے بڑے علاقے یہ ہیں الائی، نندھیاڑ، نکری، دیشی اور تھاکوٹ۔ اس دور میں یہ آپس میں مل کر ۱۲ ہزار مجاہد میدان میں لا سکتے تھے۔

عالم اسلام

محمود احمد غازی

کینیڈا

گذشتہ ماہ یہاں امریکہ اورکینیڈا میں مسلمان طلبہ کی جملہ تنظیموں کا ایک کنونشن منعقد ہوا جس میں بر اعظم امریکہ کی اسلامی تنظیموں کے درمیان زیادہ سے زیادہ تعاون کے امکانات کا جائزہ لیا گیا۔ کنونشن میں اس امر پر بھی غورکیا گیا کہ شمالی امریکہ میں اسلامی دعوت کے کام کو منظم کرنے اور امریکہ میں زیر تعلیم مسلمان طلبہ کو مغربی ثقافت کے مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے مناسب اقدامات کیا ہوسکتے ہیں۔ اس موقعہ پر اسلامی مطبوعات اور امریکہ سے شائع ہونے والے اسلامی مجلات کی ایک نمائش بھی لگائی گئی۔ امریکہ کے علاوہ دوسرے ممالک سے بھی بہت سے مسلم مندوبین نے اس کنونشن میں شرکت کی۔ شرکاء میں اردن کی سینیٹ کے رکن اور ممتاز ادیب و عالم جناب کامل الشریف اور ریاض یونیورسٹی کے وائس چانسلر ڈاکٹر عبدالعزیز الفداء قابل ذکر ہیں۔

مدینہ منورہ

جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے ماتحت حال ہی میں ایک قرآن مجید کالج قائم کیا گیا ہے جس میں صرف قرآن مجید سے متعلق علوم و فنون کی تعلیم دی جائے گی۔ یہاں کے فارغ التحصیل علماء قرآن مجید کو اپنی علمی تحقیقات کا موضوع بنائیں گے۔ اس کالج میں داخلے کی بنیادی شرط قرآن مجید کا حافظ ہونا قرار دی گئی ہے۔ کالج میں پڑھائے جانے والے اہم موضوعات میں علم قراءات سبعہ، اعجاز قرآن، رسم قرآن، تفسیر، اصول تفسیر، قرآنی علم کلام، علوم قرآن،

پر مشتمل احادیث، عربی زبان و ادب اور قرآن مجید پر علمی و تحقیقی مقالات کی تیاری شامل ہیں ۔

ماریشس

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ نے یہاں ایک اسلامی ادارہ قائم کیا ہے ۔ یہ ادارہ ماریشس کے مسلمانوں میں اسلامی تعلیمات کو عام کرنے اور غیر مسلموں میں تبلیغ کرنے کے علاوہ یہاں کے دوسرے اسلامی اداروں اور درسگاہوں کے مابین رابطہ کا کام بھی کرے گا ۔ رابطہ عالم اسلامی کی طرف سے اس ادارہ کی نگرانی رابطہ کی مجلس تاسیسی کے رکن جناب عبدالوہاب دوکری کریں گے ۔ اس ادارہ کی تعمیر و ترقی کے لئے سعودی عرب کے بادشاہ جلالۃالملک فیصل نے بھی ۲۸ ہزار ڈالر کی رقم بطور عطیہ دی ہے ۔

مصر

مصری وزارت اوقاف ایک ایسی بین الاقوامی اسلامی تنظیم کے قیام کے لئے کوشاں ہے جس کا مقصد اسلامی آثار کی حفاظت اور دیکھ بھال کے انتظامات کرنا ہو ۔ بہت سی اسلامی یادگاریں غیر مسلم ممالک میں غفلت اور بے اعتنائی کی وجہ سے ضائع ہو رہی ہیں ، ان کی صحیح اور باقاعدہ طور پر نگہداشت کے لئے ایسی کسی تنظیم یا ادارہ کا قیام بہت مناسب ہے ۔ ہم اس تنظیم کے قیام اور اس کی کامیابی کے لئے دعا گو ہیں ۔

اسلامی امور کی مجلس اعلی نے لندن میں ایک مرکزی جامع مسجد کی تعمیر کے لئے گرانقدر مالی امداد دی ہے ۔ مجلس اعلی نے اپنا ایک وفد یورپ کے دورہ پر بھیجا تھا جس نے تمام یورپی ممالک میں مسلمانوں کے حالات کا جائزہ لے کر اپنی رپورٹ اور تجاویز سے مجلس کو آگاہ کیا ۔ مجلس اس ضمن میں مناسب اقدامات کر رہی ہے ۔ لندن کی مرکزی جامع مسجد کی امداد بھی اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے ۔

برطانیہ

۱۹۷۶ء کے موسم بہار میں لندن میں ایک بڑا اسلامی میلہ منعقد ہو رہا ہے۔ اس میلہ کے انعقاد کا ایک وسیع اور ہمہ گیر پروگرام تیار کیا گیا ہے۔ اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لئے دنیا کی مختلف مسلمان حکومتوں نے مالی تعاون کا وعدہ کیا ہے۔ سعودی عرب کے شاہ فیصل نے دو لاکھ پونڈ اسٹرلنگ کی خطیر رقم پہلے ہی اس مد میں دیدی ہے۔ ایران، کویت، اور متحدہ عرب امارات نے بھی مالی تعاون کا وعدہ کیا ہے۔ ایران کی طرف سے ایک لاکھ پونڈ اسٹرلنگ کی پیش کش ہے۔

ہنگری

ہنگری مشرقی یورپ کا ایک ملک ہے جو اس وقت روسی بلاک میں شامل ہے۔ اس کا خاصا بڑا حصہ برسہا برس سلطنت عثمانیہ کا جزو رہا ہے۔ اس وقت وہاں مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی ہے (تقریباً پچاس ہزار)۔ ان میں اکثریت ترکی النسل لوگوں اور یوگوسلاویوں کی ہے۔ دوسری مسلم اقلیتوں کی طرح اب ہنگری کے مسلمانوں میں بھی اسلامی شعور اور مسلم تشخص کا احساس بیدار ہو رہا ہے اور وہ اپنے آپ کو ان بنیادوں پر منظم کرنے لگے ہیں۔ ویانا میں ان لوگوں نے ایک وسیع قطعۂ زمین خرید کر اسلامی مرکز کی تعمیر بھی شروع کر دی ہے۔ اس کے لئے سعودی حکومت نے بھی دو لاکھ ڈالر کا عطیہ دیا تھا۔ توقع ہے کہ یہ مرکز جلد از جلد کام کرنا شروع کر دے گا اور ہنگری میں اسلامی دعوت کے صدر مرکز کا کام دے گا۔

مکہ مکرمہ

رابطہ عالم اسلامی کے سیکریٹری جنرل جناب شیخ محمد صالح القزاز نے بتایا ہے کہ پاکستان کی قومی اسمبلی کی طرف سے مرزا غلام احمد کے متبعین کو دستوری طور پر اقلیت قرار دیئے جانے کے فیصلہ کے گہرے اثرات مرتب

ہوئے ہیں ۔ دنیا کے بہت سے ممالک میں لوگوں کو اس فرقہ کی صحیح حیثیت کا اب علم ہوگیا ہے ۔ شیخ صالح القزاز نے انکشاف کیا ہے کہ اس فیصلہ کے بعد سے ایک محتاط اندازہ کے مطابق اس فرقہ کے تقریباً ایک لاکھ افراد تائب ہوکر دائرۂ اسلام میں داخل ہوگئے ہیں ۔

بھارت

گذشتہ ماہ نئی دھلی میں دنیا بھر کی بہت سی اسلامی تنظیموں کی کانفرنس ہوئی جس میں ہندوستان کے تمام علاقوں کے علاوہ سعودی عرب، مصر، لبنان، کویت، عراق، مراکش، سوڈان، اردن، بلجیم، برازیل، عرب امارات، الجزائر، ترکی، انڈونیشیا، امریکہ اور برطانیہ کی اسلامی تنظیموں کے نمائندوں نے شرکت کی۔ یہ کانفرنس ان قراردادوں اور فیصلوں کو عملی جامہ پہنانے اور اس پر غور و خوص کرنے کے لئے منعقد ہوئی تھی جو اس سال ماہ ربیع الانور میں رابطہ عالم اسلامی کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی اسلامی تنظیموں کی کانفرنس (مکہ مکرمہ) میں کئے گئے تھے ۔

تعارف و تبصرہ

نام کتاب : فقہائے ہند جلد اول

مصنف : جناب محمد اسحاق بھٹی

ناشر : ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

صفحات : ۳۲۸ قیمت : تیرہ روپے پچھتر پیسے

بر صغیر پاک و ہند میں اسلام پہلی صدی میں داخل ہو چکا تھا جس کے بعد سے یہاں کے باشندے حلقہ بگوش اسلام ہوتے رہے۔ جن بزرگوں کی بدولت دنیا کا یہ خطہ اسلام کی روشنی سے منور ہوا ان کے حالات تاحال مکمل طور پر احاطہ تحریر میں نہیں لائے جا سکے۔

مولانا محمد اسحاق بھٹی نے اس پہلو کو اپنے مطالعہ کا موضوع بنایا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ان کی پہلی کتاب "برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ" طبع ہو کر علمی حلقوں میں مقبول ہو چکی ہے۔

زیر نظر کتاب "فقہائے ہند" میں فاضل مصنف نے برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ پر ہونے والے کام کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ کتاب پہلی صدی سے آٹھویں صدی تک فقہاء کے مختصر سوانح حیات اور فقہی خدمات کے تذکرہ پر مشتمل ہے۔

مصنف نے اس کتاب میں دوسرے مصادر کے علاوہ "العقد الثمین" مصنفہ قاضی ابو المعالی اطہر مبارکپوری اور "نزهۃالخواطر" مصنفہ علامہ سید عبدالحی حسنی کو اپنا بنیادی ماخذ بنایا ہے۔ چنانچہ "فقہائے ہند" میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے جو علامہ حسنی نے اپنی کتاب میں اپنائی

ہے۔ یعنی ہر صدی کے فقہاء کا ذکر حروف تہجی کی ترتیب سے کیا گیا ہے۔ اس طرح سے یہ کتاب ایک لغت کی حیثیت اختیار کر گئی ہے جس سے استفادہ کرنے میں قارئین کو سہولت ہوگی۔

جناب بھٹی صاحب اسلام کی پہلی صدی سے دور حاضر تک کے فقہاء کی ایک مبسوط اور جامع تاریخ لکھنا چاہتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔ یہ کتاب کل چار جلدوں میں مکمل ہوگی۔ یہ کام اردو قارئین کے لیئے نہایت مفید ہے، اور امید ہے کہ علمی حلقوں میں بھی قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

کتاب کے مطالعہ سے کچھ باتیں کھٹکتی ہیں، جن کی طرف اس لئے اشارہ کیا جاتا ہے، کہ فاضل مصنف اگر مناسب خیال فرمائیں تو آئندہ اشاعت میں ان امور کو پیش نظر رکھیں۔

۱۔ اس کتاب کا نام ''فقہائے ہند،، رکھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ''ہند،، ایک ملک کا نام ہے جس کی جغرافیائی حدود وقتاً فوقتاً بدلتی رہی ہیں۔ اس لئے بہتر ہوتا اگر اس امر کی وضاحت کر دی جاتی کہ ''ہند،، سے کس دور کا ہندوستان مراد ہے۔

۲۔ کتاب کے نام کا دوسرا جزء ''فقہاء،، ہے۔ فاضل مصنف نے کہیں بھی یہ بیان نہیں فرمایا کہ فقیہ سے ان کی مراد کیا ہے؟ اس کتاب میں عموماً اور ابتدائی صدیوں میں خصوصاً ہر اس شخص کا نام درج کردیا گیا ہے جو بحیثیت مسلمان ہندوستان میں آکر آباد ہو گیا یا کچھ عرصہ مقیم رہا۔ ظاہر ہے کہ فقہ ایک خاص مضمون ہے اور ہر مسلمان فقیہ نہیں ہو سکتا۔

۳۔ بہت سے اسماء ایسے درج کر دیے گئے ہیں جن کی فقہی خدمات کے بارے میں کچھ بھی نہیں لکھا گیا، اور بعض ناموں کے ساتھ تو یہ بھی نہیں

لکھا گیا کہ وہ فقیہ تھے، جیسے عمرو بن مسلم باھلی (ص ۷۹ - ۸۰)، ابو علی سندھی (ص ۸۷)، محمد بن محمد دیبلی (ص ۱۰۰) وغیرہ وغیرہ۔ جن علماء کرام نے فقہی خدمات انجام نہیں دیں انھیں اس زمرہ میں شامل کرنے سے کتاب کی افادیت کم ہو جاتی ہے اور وہ محض نقل اور ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ نیز شمار ایسے لوگوں کو بھی ''فقیہ'' شمار کر لیا گیا ہے جن کی زندگیاں جہاد، خدمت حدیث یا تاریخ وغیرہ مرتب کرنے میں صرف ہوئیں۔

ان باتوں کے باوجود فاضل مصنف کی یہ کوشش قابل قدر ہے اور اس کے لئے وہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔

کتاب نہایت عمدہ اور اچھے کاغذ پر چھپی ہے۔ اور اس گرانی کے دور میں قیمت نہایت مناسب ہے۔

(محمد طفیل)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	.	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خان	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

فکر و نظر

جنوری ۱۹۷۵ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا
ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

ادارۂ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ـ ان کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے ـ

(سالانہ چندہ چھ روپئے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت ؛ ادارہ تحقیقات اسلامی ـ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ـ اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی-اے (آنرز) ایم-اے (اسلامی تواریخ) ایم-اے (سندھی)
سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔
مطبع : اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماهنامه **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | ذی الحجه ۱۳۹۴ھ ✦ جنوری ۱۹۷۵ء | شماره - ۷

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱ ۔ ڈاکٹر پروفیسر محمد مسعود احمد : پرنسپل گورنمنٹ کالج ۔ مٹھی تھرپارکر۔ سندھ

۲ ۔ ثروت صولت : یو۔ایس۔آئی۔ایس صدر راولپنڈی ۔

۳ ۔ کیپٹن محمد حامد : استاذ تاریخ شعبۂ تعلیم مسلح افواج پاکستان ۔ راولپنڈی

۴ ۔ احمد خان : نائب مہتمم کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

۵ ۔ محمود احمد غازی : فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

وفیات

ڈاکٹر افضال حسین قادری

ملک کے مایہ ناز سائنسدان ، کراچی یونیورسٹی کے پروفیسر ایمریٹس ، ڈاکٹر افضال حسین قادری کی وفات سے پاکستان ، ایک بین الاقوامی شہرت کی مالک شخصیت سے محروم ہوگیا ، انا للہ و انا الیہ راجعون ،

ڈاکٹر افضال حسین قادری تقسیم کے بعد سے کراچی یونیورسٹی سے وابستہ رہے ، ایک عرصہ دراز تک سائنس فیکلٹی کے ڈین اور شعبہ حیوانات و حیاتیات کے صدر رہے ۔ ریٹائرڈ ہونے کے بعد آپ کی خدمات پروفیسر ایمریٹس کی حیثیت سے یونیورسٹی نے دوبارہ حاصل کر لی ۔

ڈاکٹر قادری جامعہ کراچی میں صرف سائنس کے شعبوں کے مؤسسین ہی میں سے نہیں تھے ، بلکہ منجملہ دیگر علمی مصروفیات کے آپ کی خاص توجہ اور انتھک کوششوں سے دیگر شعبوں کو نیز پاکستان سائنس کانفرنس کے بین الاقوامی و ملکی جلسوں کو بڑا فروغ حاصل ہوا ۔

جامعہ سے دوبارہ وابستگی کے بعد آپ مسلمانوں کی علمی اور سائنسی تاریخ کی ترتیب میں مصروف تھے ۔ آپ نے از منہ وسطی کے متعدد حکماء و فلاسفہ کے عربی کارناموں کا بغایر مطالعہ کیا تھا ، ابن الہیثم ، قطب الدین شیرازی ، ابو ریحان البیرونی نیز قزوینی کی تالیفات سے آپ کو خاص شغف تھا ۔

۲ دسمبر یوم جمعہ مطابق ۲۱ ذیقعدہ ۱۳۹۳ھ کی صبح کو حرکت قلب بند ہونے کی وجہ سے آپ دنیائے فانی سے دارالبقاء کی طرف کوچ کر گئے ، اور دنیا و ملک کے علمی حلقوں کو سوگوار چھوڑ گئے ۔ اللہ تعالی سے دعا ہے کہ مرحوم کو جنت الفردوس میں جگہ دے ، اور سارے لواحقین کو صبر کی توفیق بخشے ۔ ان کے بے شمار تلامذہ اندرون و بیرون ملک موجود ہیں ، اللہ تعالی ان کو مرحوم کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق دے ۔

الاستاذ مولانا ظفر احمد عثمانی

پاکستان کے شیخ الاسلام ثانی حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی تحریک پاکستان کے ایک عظیم رہنما تھے، آپ کی وفات حسرت آیات سے ملک ایک بے مثال عالم دین اور با برکت ہستی سے محروم ہوگیا۔

مولانا عثمانی مظاہرالعلوم سہارنپور، ڈھاکہ یونیورسٹی، مدرسہ عالیہ ڈھاکہ میں عرصہ دراز تک شیخ الحدیث رہے۔

مولانا عثمانی، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے بھانجے تھے، تعلیم سے فراغت کے بعد فقہ حنفی کی خدمت میں حضرت مولانا تھانوی کے زیر تربیت مشغول ہوئے۔ اور شوق نیموی کی مشہور و معروف تالیف آثار السنن کی تکمیل کے خیال سے اعلاء السنن کی تالیف میں شریک رہے، اس کتاب میں احادیث صحیحہ سے حنفی مسلکوں کی تثبیت کی قابل ستایش کوشش کی گئی ہے۔

گذشتہ پندرہ سال سے دار العلوم اسلامیہ ٹنڈوالہ یار، سندھ میں شیخ الحدیث تھے، ہندوستان اور پاکستان میں آپ کے شاگرد بے شمار ہیں اور سینکڑوں عالموں کو آپ سے تلمذ رہا ہے۔ تحریک پاکستان کی تاریخ میں آپ کی سرگرمیاں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ صوبہ سرحد اور سلہٹ کے انتخابی ریفرنڈم میں ان کی خدمات نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ قیام پاکستان کے بعد انہوں نے قائداعظم کی ہدایت پر پاکستان کا قومی پرچم ڈھاکہ میں لہرایا تھا۔

یکشنبہ ۲۳ ذیقعدہ ۱۳۹۴ھ مطابق ۸ دسمبر ۱۹۷۴ء صبح ساڑھے پانچ بجے آپ کا وصال حرکت قلب بند ہونے کی وجہ سے ہوا، آپ کی تالیفات عربی اور اردو میں ہیں۔

آپ کی عربی تالیف انہاء السکن الی من یطالع اعلاء السنن، جس کا ذکر کیا جا چکا، اصول حدیث میں ایک محققانہ تالیف ہے، یہ درحقیقت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف اعلاء السنن کا مقدمہ ہے، جو دوبارہ ٹائپ کے حروف میں پاکستان میں چھپی ہے۔ آپ کی وفات امت مسلمہ کے لئے خسران عظیم ہے۔

انا للہ وانا الیہ راجعون

محمد سیفور حسین مجھوسی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

ذی الحجہ کی دسویں تاریخ اسلامی تہذیب و ثقافت کا ایک اہم اور یادگار دن ہے۔ اس دن کی عظمت تاریخ کے اس مہتم بالشان واقعے کی مرہون منت ہے جب ملت اسلامیہ کے بانی اول ہمارے روحانی باپ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ و السلام نے قربانی کی ایک نادرالوجود فقیدالمثال روایت قائم کی تھی۔ اپنے رب کے ادنی اشارے پر اپنے اکلوتے لخت جگر کے گلے پر چھری پھیر دی۔ عید قربان کو ایک تہوار کی حیثیت سے منا کر ہم اسی واقعے کی یاد تازہ کرتے ہیں اور سال میں کم از کم ایک بار یہ سبق دہراتے ہیں کہ ایک مسلمان کا سب کچھ اس اللہ کے لئے ہے جو سب جہانوں کا خالق و مالک ہے۔ ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی للہ رب العالمین۔ اس تقریب سعید کے دو رکن حج اور قربانی اپنی معنویت کے اعتبار سے دور رس اور عظیم الشان نتائج کے حامل ہیں اگر وہ اپنے جملہ تقاضوں کے ساتھ شعوری طور پر ادا کئے جائیں۔ دوسرے مصالح دینی اور فوائد دنیوی کے علاوہ حج اتحاد بین المسلمین کا مظہر اتم ہے۔ یہ دنیا بھر کے مسلمانوں کا ایک نمائندہ اجتماع ہوتا ہے جس میں لوگ انی وجہت وجہی للذی فطرنی اور من استطاع الیہ سبیلا کی بنیاد پر منتخب ہوکر دور دراز گوشوں سے کشاں کشاں آتے ہیں نسبۃً محدود دائروں میں مسلم سوسائٹی کے اور بھی اجتماعات ہیں۔ مثلاً دن میں پانچ وقت کی نمازوں کا اجتماع، ہفتے میں ایک بار یوم الجمعہ کا اجتماع، اس سے بڑے پیمانے پر عیدین کا اجتماع۔ یہ سارے اجتماعات مسلم ثقافت کے نمایاں خدو خال ہیں اور نظام دین میں ان کے مقاصد متعین ہیں۔ ان میں سب سے

بڑا اجتماع یوم الحج کا اجتماع ہوتا ہے جس میں دنیا بھر کے مسلمان شریک ہوتے ہیں۔ اجتماع تنظیم کا ذریعہ ہوتا ہے۔ افسوس کہ مسلمان اپنے ان اجتماعات کے حقیقی مفہوم سے بے خبر ہیں اور ان کی برکات سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھاتے۔ ہمارے ان اجتماعات میں تقدس کا رنگ تو موجود ہوتا ہے۔ ہم انہیں دینی فریضہ سمجھ کر ادا کرتے ہیں۔ مگر تنظیم اور اتحاد کا عنصر تقریباً مفقود ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ان اجتماعات کی اہمیت اور علت غائی سے کما حقہ واقف نہیں۔ اللہ تعالی نے ملت کی شیرازہ بندی اور فروغ اتحاد ویگانگت کے لئے اس قسم کے درجہ بدرجہ اجتماعات کو مشروع قرار دیا تھا۔ تاکہ یہ ملت ایک قوت کی حیثیت سے دنیا میں موجود رہ کر دنیا کی امامت و پیشوائی کا فریضہ انجام دیتی رہے۔ اللہ کی اس زمین پر توازن ہم آہنگی اور ہمواری کے نشوونما کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان اپنے ان اجتماعات میں وہ حقیقی روح پیدا کریں جس کے بغیر وہ ''شکوہ ملک و دیں،، ہونے کے بجائے ''ہجوم مومنیں،، بن کر رہ گئے ہیں۔

ہماری اس سالانہ تقریب کا ایک اہم رکن قربانی ہے۔ قربانی اس کائنات کی سب سے بڑی صداقت ہے۔ راہ حق کے مسافر کو قدم قدم پر اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ ایک مسلمان کی تربیت شروع ہی سے اس نہج پر ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی راہ میں وقت ضرورت اپنی جان مال عزت آبرو سب کچھ قربان کردے۔ اس کے بغیر تقرب الی اللہ کی منزل سے ہمکنار ہونا ممکن نہیں اور نہ ہی اس دنیوی زندگی میں کوئی عظیم مقصد پورا ہو سکتا ہے۔ ایک مسلمان کو اس دنیا میں جو مشن تفویض کیا گیا ہے اس کی تکمیل میں قربانی بڑا اہم کردار ادا کرتی ہے۔

اردو تراجم و تفاسیر قرآن

(ایک تاریخی جائزہ)

(۲)

محمد مسعود احمد

چودھویں صدی ھجری کی تفاسیر قرآن

(۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء تا ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء)

(۱) تیرھویں صدی ھجری کا اختتام اور چودھویں صدی ھجری کا آغاز سر سید احمد خان کی تفسیرالقرآن سے ہوتا ہے، یہ چھ مجلدات میں نصف قرآن سے زیادہ لکھی گئی ہے اور سنہ ۱۲۹۶ھ/۱۸۸۰ء، سنہ ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء کے درمیان علی‌گڑھ سے شائع ہوئی۔ (تفسیرالقرآن کے علاوہ سر سید نے بعض جزوی تفاسیر بھی لکھی ہیں۔ مثلاً (۲) ترقیم فی قصة اصحاب الکہف و الرقیم (۱۳۰۷ھ/۱۸۹۸ء ۸-۱/۲ × ۵-۱/۲، ص ۶۴) (۳) تفسیر الجن و الجان علی ما فی القرآن (۱۳۱۰ھ/ ۱۸۹۲ء ۹-۱/۲ × ۶، ص ۳۲) (۴) تفسیر السموات (۱۲۱۵ھ/۱۸۹۷ء ۷-۱/۲ × ۵، ص ۱۱۶) وغیرہ وغیرہ) (۵) ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء میں محمد عثمان سلیم‌الدین تسلیم نے تشریح‌القرآن کے نام سے چار مجلدات میں قرآن کریم کی تفسیر لکھی۔ (۶) ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں محمد رکانہ کی جواھر القرآن لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۷) سنہ مذکور ہی میں محمد امیرالدین کی تفسیر ابر رحمت (یوسف) دہلی سے شائع ہوئی۔ (۸) سنہ مذکور ہی میں محمد علی تحصیل‌دار کی البرھان مرادآباد سے شائع ہوئی۔ (۹) ۱۳۰۴ھ ۱۸۸۶ء میں زین‌العابدین کی تفسیر کاشف الغم دہلی سے شائع ہوئی۔ (۱۰)

۱۳۰۰ھ/۱۸۸۷ء میں عبدالغفور بخاری نے مشکوۃالموحدین (فاتحہ) لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ فیلسوف جنگ، حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۱۱) ۱۳۰۰ھ/۱۸۸۷ء میں سید محمد حسن (رئیس امروهہ) نے اپنی ضخیم تفسیر ''غایة البرهان فی تاویل القرآن'' کے نام سے لکھی جو سنہ مذکور میں امروهہ سے شائع ہوئی۔ (۱۳×۱۰، ص ۸۲۲) (۱۲) ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۳ء اور ۱۳۰۸ھ ۱۸۹۰ء کے درمیان نواب صدیق حسن خان نے اپنی عربی تفسیر کا تلخیص و ترجمہ ترجمان القرآن بلطائف البیان کے نام سے سات جلدوں میں قلم بند کیا۔ ابھی کام مکمل نہ ہوا تھا کہ وہ وصال فرما گئے۔ چنانچہ ان کے بعد مزید نو جلدیں مولوی ذوالفقار احمد نے مکمل کیں۔ آٹھویں اور نویں جلدیں مولوی محمد بن ہاشم نے بھی لکھی تھیں جو لاہور سے شائع ہوئیں۔ (موصوف نے اپنی تفسیر سورہ مریم کا بھی ذکر کیا ہے)۔ یہ ضخیم تفسیر ۸×۶ سائز کے تقریباً پانچ ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ (۱۳) ۱۳۰۷ھ ۱۸۸۹ء میں امام غزالی کی تفسیر سورہ یوسف کا منظوم اردو ترجمہ کانپور سے شائع ہوا۔ (۱۴) سنہ مذکور ھی میں محمد حسن کی اعجاز التنزیل مرادآباد سے شائع ہوئی۔ (۱۵) سنہ مذکور ھی میں ابو محمد ابراہیم کی تفسیر خلیلی، آرہ سے شائع ہوئی۔ جس کا ایک قلمی نسخہ ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد دکن میں موجود ہے۔ (۱۶) ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء میں عبدالحکیم نے جواھرالتفسیر کے نام سے ایک تفسیر لکھی جو لکھنؤ سے شائع ہوئی (۶ × ۹، ص ۶۸۲) (۱۷) ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء میں کاشف‌المکنون عن مطالب عم یتسئالون، لاھور سے شائع ہوئی۔ (۱۸) ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲ء میں ابو احمد محمد عبداللہ کی البیان لفصاحةالقرآن کانپور سے شائع ہوئی۔ (۱۹) سنہ مذکور ھی میں ابو الحسن حسن محمد کی منظوم تفسیر سورة الشفا (فاتحہ) دھلی سے شائع ہوئی (ص۲۸)۔ (۲۰) سنہ مذکور ھی میں محمد عبداللطیف کی احسن القصص (یوسف) دھلی سے شائع ہوئی۔ (۲۱) ابو القاسم محمد عبدالرحمان نے شیخ ابو علی سینا کی تفسیر

سورہ اخلاص کا ترجمہ کیا جو ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء میں دھلی سے شائع ہوا۔ (ص ۹۶) (۲۲) سنہ مذکور ھی میں فتح محمد تائب نے اپنی ضخیم تفسیر لکھی جو چار مجلدات میں "خلاصۃ التفاسیر" کے نام سے سنہ ۱۳۱۲ھ میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ یہ تفسیر ۶ × ۱۲ سائز کے تقریباً تین ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ (۲۳) ۱۳۱۱ھ تا ۱۳۱۷ھ (۱۸۹۳ء تا ۱۸۹۹ء) میں منشی بلاقی داس مالک مطبع میور پریس دھلی نے چند علماء سے اعظم التفاسیر کے نام سے ۷ جلدوں میں ایک تفسیر مرتب کرائی جس کی نظرثانی اور تصحیح مولانا رحیم بخش دھلوی نے کی۔ تفسیر کے ہر پارے کو الگ نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ مثلاً توبیہ الایمان، تحقیق الایمان، تکریم الایمان، تنویر الایمان وغیرہ وغیرہ۔ (۲۴) سنہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء میں مولوی عبدالقادر نے سورہ الشراح کی تفسیر ذخیرۂ عقبیٰ کے نام سے لکھی جو دھلی سے شائع ہوئی (۹ × ۶، ص ۱۱۸)۔ (۲۵) سنہ مذکور ھی کے لگ بھگ حکیم مظہر علی نے تفسیر مظہرالبیان لکھی۔ (۲۶) ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء میں غلام محمد غوث نے تفسیر سورہ زلزال منتہی الموعظہ کے نام سے لکھی جو ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۶ء میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۷ × ۱۰، ص ۳۰۰)۔ (۲۷) ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء میں سید محمد حسین کی تنویرالبیان (غالباً ترجمۂ قرآن) کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ یہ فتح اللہ کاشانی کی تفسیر خلاصۃ المنہج کا اردو ترجمہ ہے۔ (۲۸) سنہ مذکور ھی میں محمد سعید محدث کی تفسیر القرآن شائع ہوئی۔ (۲۹) سنہ مذکور ھی میں ثناء اللہ امرتسری کی تفسیر ثنائی امرتسر سے شائع ہوئی جو آٹھ مجلدات پر مشتمل ہے۔ اس کا زمانہ تالیف ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء لغایت ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء ہے۔ (۳۰) ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء میں مولوی عبدالحق حقانی کی مشہور و معروف تفسیر "تفسیر فتح المنان" دھلی سے شائع ہوئی۔ یہ آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے جو ۳۰ × ۷ سائز کے تقریباً دو ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ "مقدمۃ القرآن" بھی ہے جو

بجائے خود ایک فاضلانہ اور عالمانہ مقالہ ہے، یہ ۲/۱-۹ × ۶ سائز کے ۶۳۸ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ حیدرآباد دکن سے ۱۹۱۰ء میں اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تھا۔ (۳۱) ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء میں حسین محمد کی تفسیر فریدی امرتسر سے شائع ہوئی۔ (۳۲) ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء میں عبداللہ خان کا خلاصہ تفسیر القرآن (منظوم) آگرے سے شائع ہوا۔ (۳۳) ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۸ء میں عبدالقیوم خاکی کا تفسیر ابن عربی کا تشریحی ترجمہ شائع ہوا۔ (۳۴) امام رازی کی تفسیر کبیر پہلی جلد کا ترجمہ (از خلیل احمد اسرائیلی) سراج المنیر کے نام سے ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء میں امرتسر سے شائع ہوا۔ (۳۵) سنہ مذکور ہی میں حکیم محمد عسکری کی ''نور مبین تفسیر سورۂ یسین،، کانپور سے شائع ہوئی۔ (۳۶) شیخ یعقوب علی تراب کی تفسیر القرآن کی پہلی جلد، قادیان سے ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی۔ (۳۷) ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء میں فتح محمد جالندھری کی مختصر تفسیرالقرآن امرتسر سے شائع ہوئی۔ (۳۸) ۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۱ء میں غلام مرتضی رھتکی کی قلب‌القرآن (سورہ یسین منظوم) لاھور سے شائع ہوئی۔ (۳۹) ابوالحسن محمد محی‌الدین خان نے ایک عربی تفسیر مراۃالعارفین (جو امام حسین سے منسوب کی جاتی ہے) کا اردو ترجمہ عین الیقین کے نام سے کیا تھا جو لاھور سے شائع ہوا۔ (۴۰) ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں محمد عمر قادری خلیق کی تفسیر قادری کا اردو ترجمہ مولوی احمد قادری نے ''تفسیر کشف القلوب،، کے نام سے کیا یہ مکمل تفسیر ہے۔ (۴۱) ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۲ء میں محمد عبدالمجید دھلوی کی جزوی تفسیر ''تیسیر البیان فی ترجمة القرآن،، کے نام سے دھلی سے شائع ہوئی۔ (۴۲) ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں ڈاکٹر محمد عبدالحکیم کی حمایل التفسیر، تفسیر القرآن بالقرآن کے نام سے ضلع کرنال سے شائع ہوئی (۹ × ۶، ص ۱۰۴۰)۔ (۴۳) ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء میں غلام محمد کی تفسیر کلام الرحمن من سورة الملک الی آخر القرآن لاھور سے شائع

ہوئی۔ (۴۴) سنہ مذکور ہی میں عبادالدین کی تفسیر محمدی (ترجمہ تفسیر ابن کثیر) دہلی سے شائع ہوئی۔ (۴۵) سنہ مذکور ہی میں محمد احسن بہاری کی احسن البیان فی خواص القرآن کانپور سے شائع ہوئی۔ (۴۶) ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء میں عبد المقتدر بدایونی کی تفسیر قرآن آگرہ سے شائع ہوئی۔ یہ تفسیر عباسی کا اردو ترجمہ ہے جو سنہ ۱۳۱۰ھ میں شائع ہوئی تھی۔ (۴۷) سنہ مذکور ہی میں محمد سرور شاہ نے تفسیر سروری ربوہ میں لکھنی شروع کی۔ (۴۸) سنہ مذکور ہی میں خلیفہ محمد حسین کی اعجاز التنزیل حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۴۹) ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں ضربت پادری کی تاویل القرآن لاہور سے شائع ہوئی۔ (۵۰) سنہ مذکور ہی میں محمد انور سنبھلی کا ترجمہ تفسیر جلالین شریف آگرہ سے شائع ہوا (۵۱) سنہ مذکور ہی میں مولوی وحیدالزماں کی "موضحۃ الفرقان بتفسیر وحیدی" امرتسر سے شائع ہوئی۔ یہ تفسیر ۱۳۲۱ھ میں مکمل ہو چکی تھی۔ (۵۲) ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء میں یعقوب علی عرفانی کی تفسیرالقرآن ربوہ سے شائع ہوئی۔ (۵۳) سنہ مذکور میں غلام احمد قادیانی کی خزینۃالمعارف جلد اول (سورۂ فاتحہ) قادیان سے شائع ہوئی۔ یہ محمد فضل چنگوی نے براہین احمدیہ اور کراماتِ صادقین سے اخذ کر کے مرتب کی ہے۔ (۵۴) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء میں محمد اشرف کا ترجمہ تفسیرمظہری (جلد اول) دہلی سے شائع ہوا۔ (۵۵) سنہ مذکور ہی میں مرزا حیرت دہلوی کا قرآن مجید محشیٰ و مترجم دہلی سے شائع ہوا۔ (۵۶) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء میں مولانا اشرف علی تھانوی کی مشہور تصنیف تفسیر بیان القرآن مکمل ہوئی اور دوسرے ہی سال دہلی سے شائع ہوئی۔ یہ تفسیر بارہ مجلدات پر مشتمل ہے۔ جو ۲/۱۲×۲۰ سائز کے ۲۳۰۷ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہوچکے ہیں۔ (۵۷) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء اور ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء کے درمیان مولوی عبداللہ چکڑالوی کی تفسیر القرآن بالقرآن لاہور سے شائع ہوئی۔ موصوف ہی کی ترجمۃ القرآن بآیات القرآن سنہ مذکور میں تین مجلدات میں لاہور سے

شائع ہوئی۔ یہ تفسیر ۱۲×۸ سائز کے تقریباً دو ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔
(۵۸) ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں مولوی سید احمد حسن دہلوی کی مکمل تفسیر
"احسن التفاسیر" کے نام سے سات جلدوں میں دہلی سے شائع ہوئی جو ۸×۱۱
سائز کے تقریباً ڈھائی ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ (۵۹) سنہ مذکور ہی
میں امام رازی کی تفسیر کبیر کی جلد اول کے جز اول کا ترجمہ مولوی محمد
داؤد نے کیا جو لاہور سے شائع ہوا (۱۰×۷، ص ۲۷۳) (۶۰) ۱۳۲۰ھ/
۱۹۰۲ء ہی میں غلام رسول نے اپنی منظوم تفسیر سورہ یوسف لکھی (۱۲×۷،
ص ۲۷۰) جس کا قلمی نسخہ مولف کے پوتے اور مشہور شاعر ن۔م راشد کے
برادر خورد راجہ ایف۔ ایم۔ ماجد کے پاس محفوظ ہے۔ (۶۱) ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء
میں غلام محمد غوث نے سورہ فاتحہ کی تفسیر لکھی جو سلسلۃ المرجان کے نام
سے لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۱۰×۷، ص ۳۰۴) (۶۲) ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء میں
عبدالجلیل نعمانی کی تفسیر الفوز العظیم (یسین، صفت) حیدرآباد دکن سے
شائع ہوئی۔ (۶۳) ۱۳۲۷ھ میں ابو محمد عبدالعزیز کی تفسیر کلام علام
الغیوب فی احوال یوسف ابن یعقوب لاہور سے شائع ہوئی۔ (۶۴) سنہ مذکور سے لے
کر سنہ ۱۳۲۷ھ/۱۹۱۸ کے درمیان مولوی محمد انشاءاللہ خان کی "تفسیر القرآن"
آٹھ جلدوں میں لاہور سے شائع ہوئی جو ۹×۷ سائز کے تقریباً ۳۸۰۰ صفحات
پر پھیلی ہوئی ہے (یہ علامہ رشید رضا مصری کی تفسیر المنار کا اردو ترجمہ ہے)
(۶۵) سنہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء میں حکیم شمس اللہ قادری مولف "اردوئے قدیم"
نے سورہ اخلاص کی تفسیر "الجوہر الفرید فی تفسیر التوحید" کے نام سے لکھی
جو سنہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء میں مرادآباد سے شائع ہوئی (۹×۶، ص ۲۳)
(۶۶) ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء میں محمد سلیمان ڈیرپلوی کی تحقیق الیق فی قصۃ
یوسف الصدیق سیالکوٹ سے شائع ہوئی۔ (۶۷) سنہ مذکور ہی میں میں محمد
اسحاق کا ترجمہ تفسیر کبیر امرتسر سے شائع ہوا۔ (۶۸) سنہ مذکور ہی میں
راحت حسین کی تنویرالبیان آگرہ سے شائع ہوئی۔ (۶۹) ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء

میں مولوی احمد رضا خان صاحب کے ترجمہ قرآن پر مولوی نعیم الدین مرادآبادی کے تفسیری حواشی خزائن العرفان فی تفسیر القرآن کے نام سے مرادآباد سے شائع ہوئے ۔ (۲۰×۲۶، ص ۸۳۶) (۷۰) سنہ مذکور ہی میں محمد عبداللہ قادیانی نے تفسیر سورہ فاتحہ لکھی جو قادیان سے "تفسیر آسمانی سبعاً من المثانی" کے نام سے شائع ہوئی (۵×۸، ص ۲۳۲) (۷۱) قاضی ثناءاللہ پانی پتی کی مشہور تالیف تفسیر مظہری کے ابتدائی تین پاروں کا ترجمہ ایک صاحب نے کیا تھا جو سعادت اظہری کے نام سے سنہ ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۲ء میں میرٹھ سے شائع ہوا ۔ (۲×۱۰، ص ۳۰۰) (۷۲) ۳۱ - ۱۳۳۰ھ / ۱۲ - ۱۹۱۱ء میں محمد عنایت حسین نے تفسیرالقرآن لکھی جس کا قلمی نسخہ نذیریہ پبلک لائبریری دھلی میں موجود ھے (۷۳) ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۲ء میں مشتاق احمد انبیٹھوی کی الکلام الاعلی فی تفسیر سورۃ الاعلیٰ شائع ہوئی ۔ (۷۴) سنہ مذکور ہی میں حکیم احمد علی خان کی اسرار القرآن (تفسیر پارہ اول) لاھور سے شائع ہوئی ۔ (۷۵) ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۵ء میں انجمن اسلام قادیان کی طرف سے تفسیرالقرآن ربوہ سے شائع ہوئی ۔ (۷۶) ۱۳۳۳ھ / ۱۹۱۶ء میں الیس احمد دھلوی کی تعلیم القرآن علی گڑھ سے شائع ہوئی ۔ (۷۷) سنہ مذکور ہی میں رشید احمد انصاری کی تفسیر فتح الرحمن (ترجمہ اردو فوز الکبیر) شائع ہوئی ۔ (۷۸) فرمان علی (م - ۱۳۲۳ھ) نے تفسیر القرآن لکھی ۔ (۷۹) ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۵ء میں ابن تیمیہ کی تفسیر آیۂ کریمہ کا اردو ترجمہ کلکتہ سے شائع ہوا ۔ (۸۰) ۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۵ء میں محمد سعید قادری کی تفسیر اوضح القرآن آگرے سے دو جلدوں میں شائع ہوئی ۔ (۸۱) ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء میں عبد العزیز شاہ کی تفسیر فتح القدیر دھلی سے شائع ہوئی ۔ (۸۲) سنہ مذکور ہی میں مقبول احمد کی تفسیر مقبول غالباً دھلی سے شائع ہوئی ۔ (۸۳) ۱۳۳۶ھ / ۱۹۱۷ء میں ظہورالدین اکمل کی معارف القرآن شائع ہوئی ۔ (۸۴) سنہ مذکور ہی میں شبیر احمد عثمانی کی تفسیر القرآن دھلی سے شائع ہوئی ۔ (۸۵) سنہ مذکور ہی میں خادم حسین کی روح

الایمان فی تشریح آیات القرآن، حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۸۶) ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء میں قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے تفسیر سورہ یوسف لکھی جو ۱۳۴۳ھ کے قریب ''الجمال و الکمال'' کے نام سے لاہور سے شائع ہوئی (۱۰×۹، ص ۲۷۳) (۸۷) ۱۳۳۹ھ ہی میں آغا رفیق بلند شہری نے امام غزالی کی تفسیر کا اردو ترجمہ ''جواہر القرآن'' کے نام سے لکھا (۷×۵، ص ۲۹۴) (۸۸) ۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۰ء میں امیر علی کی تفسیر مواہب الرحمن ۳۰ جلدوں میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ (۸۹) تقریباً سنہ مذکور ہی میں تفسیر عباسی آگرے سے شائع ہوئی۔ اس تفسیر کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔ البتہ اتنا معلوم ہے موصوف مولانا عبدالحامد بدایونیؒ کے شیخ طریقت تھے۔ (۹۰) سنہ مذکور ہی میں اکبر علی کی علم القرآن یعنی مطالب القرآن حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۹۱) ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء میں تہور علی شاہ کی افصح الکلام حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۹۲) سنہ مذکور ہی میں محی الدین احمد قصوری کی تفسیر سورۃ فاتحہ لاہور سے شائع ہوئی۔ (۹۳) سنہ مذکور ہی میں مظہر الدین شیر کوٹی کی القول المتین فی تفسیر سورۃ و التین، لاہور سے شائع ہوئی۔ (۹۴) ۱۳۴۰ھ/۱۹۲۱ء اور ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء کے درمیان مولوی محمد علی لاہوری کی بیان القرآن تین جلدوں میں لاہور سے شائع ہوئی۔ یہ جلدیں ۱۲×۸ سائز کے ۱۹۹۶ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ (۹۵) سنہ مذکور کے لگ بھگ عبدالعزیز بن منظور احمد نے عزیز التفاسیر کے نام سے ایک تفسیر لکھی۔ (۹۶) ۱۳۴۱ھ / ۱۹۲۲ء میں فخرالدین ملتانی کی درس القرآن (تفسیری نوٹس نورالدین) شائع ہوئی۔ (۹۷) سنہ مذکور ہی میں غلام جیلانی ہنکی کا ترجمہ و تفسیر پارہ عم شائع ہوا۔ (۹۸) ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں محمد دھلوی کی تفسیر محمدی (ترجمہ ابن کثیر) دھلی سے شائع ہوا۔ (۹۹) سنہ مذکور ہی میں شفق عمادپوری کی کنزالمعالی (تفسیر سورہ فاتحہ) لاہور سے شائع ہوئی۔ (۱۰۰) ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۳ء میں عبدالقادر جیلانی

ہزاروی کی تفسیر سورۃ العصر، امرتسر سے شائع ہوئی (ص ۳۱)۔ (۱۰۱) مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے تفسیری مواعظ کو مولانا الطاف الرحمن قدوائی نے ''الطاف الرحمن بتفسیرالقرآن'' کے نام سے مرتب کر کے سنہ ۱۳۴۳ھ/ ۱۹۲۴ء میں لکھنؤ سے شائع کیا (۲/۱-۹ × ۲/۱-۶ ، ص ۲۶۸) (۱۰۲) سنہ مذکور ہی میں محمد سلیمان فاروقی کی تفسیر پارہ عم ''توضیح الفرقان'' کے نام سے امرتسر سے شائع ہوئی (۹ × ۶، ص ۸۸) (۱۰۳) ۱۳۴۳ھ/ ۱۹۲۴ء میں خواجہ حسن نظامی کی عام فہم تفسیر دہلی سے شائع ہوئی۔ (۱۰۴) سنہ مذکور ہی میں محمد عبدالرحیم کی تفسیر پارہ عم حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۰۵) ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۵ء میں ملک حسن علی کی احسن القصص (سورۂ یوسف) لاہور سے شائع ہوئی۔ (۱۰۶) شیخ محمد عبدہ مصری کی تفسیر سورۂ فاتحہ کو ظہور احمد نے اردو میں منتقل کیا۔ یہ ترجمہ سنہ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۵ء میں دہلی سے شائع ہوا۔ (۱۰۷) سنہ مذکور اور اس کے کچھ ہی بعد مولوی محمد عبدالحئی فاروقی جامعی کی مختلف جزوی تفاسیر شائع ہوئیں۔ (۱۰۸) ۱۳۴۵ھ/ ۱۹۲۶ء میں محمد اشرف علی شمسی کی تفسیر لوامع البیان، حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۰۹) سنہ مذکور میں سید اشرف شمسی کی الازہار النافعہ فی تفسیر سورۃ الفاتحہ، حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۱۰) سنہ مذکور میں عبدالستار کی اکرام محمدی (تفسیر سورۃ الضحی) لاہور سے شائع ہوئی۔ (۱۱۱) ۱۳۴۵-۶ھ/ ۱۹۲۶-۷ء میں محب حسین کی مثنوی اسرارالقرآن، حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۱۲) سنہ مذکور (۱۳۴۵ھ) ہی میں سعادت اللہ خان کی تفسیر لوامع البیان حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۱۳) مثلاً تفسیر سورہ یوسف ''عبرت'' کے نام سے شائع ہوئی (۱۳۴۵ھ/ ۱۹۲۶ء، ۱۰ × ۶، ص ۹۰) (۱۱۴) تفسیر سورۂ بقرہ ''الخلافۃ الکبری'' کے نام سے شائع ہوئی (ص ۲۴۰)۔ (۱۱۵) تفسیر سورہ آل عمران ''بیان'' کے نام سے شائع ہوئی (ص ۲۰۸)۔ (۱۱۶) تفسیر سورۂ انفال ''الصراط المستقیم'' کے نام سے شائع

ہوئی (ص ۲۲۳)۔ (۱۱۷) تفسیر سورۂ حجرات ''سبیل الرشاد،، کے نام سے شائع ہوئی (ص ۴۳۷)۔ (۱۱۸) تفسیر پارۂ عم ''ذکری،، کے نام سے شائع ہوئی (ص ۳۲۸) (۱۱۹) اور فرعون و موسی علیہ السلام سے متعلق آیات کی تفسیر ''بصائر،، کے نام سے شائع ہوئی (ص ۹۰) (۱۲۰) ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء میں زاھدالقادری کی قرآنی آسان تفسیر دھلی سے شائع ہوئی۔ (۱۲۱) ۱۳۴۶ھ ۱۹۲۷ء میں دھلی سے ایک قرآن پاک شاہ رفیع الدین اور مولانا اشرف علی کے ترجموں کے ساتھ شائع ھوا۔ اس پر مولانا عبدالماجد دھلوی نے تفسیری حواشی ''تفسیر واضح البیان،، کے نام سے لکھے۔ (۲/۱-۷×۱۰ ص ۶۷۲) یہ تفسیر دراصل مختلف تفاسیر کا لب لباب ہے۔ (۱۲۲) ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء میں مولانا حبیب احمد کیرانوی کی ''تفسیر حل القرآن،، دو جلدوں میں تھانہ بھون سے شائع ہوئی۔ (جلد اول ۱۱×۷، ص ۴۰۱ تا سورہ بقرہ جلد دوم ص ۱۸۶ تا سورۂ نساء) (۱۲۳) ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء میں دیدار علی شاہپوری کی تفسیر سورۂ فاتحہ میزان الادیان بتفسیرالقرآن، لاھور سے دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ (۱۲۴) ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء میں مولوی عبدالرحیم نے علامہ ابن تیمیہ کی تفسیر آیۃ کریمہ کا اردو میں ترجمہ کیا جو سنہ مذکور میں شائع ھوا۔ (۲/۱-۹×۶، ص ۱۶۴) (۱۲۵) مترجم موصوف نے حافظ ابن قیم کی تفسیر المعوذتین کا بھی اردو ترجمہ کیا۔ جو سنہ مذکور ھی میں لاھور سے شائع ھوا (— ۹×۶، ص ۱۳۲) (۱۲۶) ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء میں مولوی ممتاز علی دیوبندی کی تالیف تفصیل البیان فی مقاصدالقرآن لاھور سے دو جلدوں میں شائع ہوئی (جلد اول ۱۲×۱۰، ص ۶۸۷ / جلد دوم، ص ۵۵۴) اس تالیف میں تقریباً نصف قرآنی آیات کا ترجمہ نجم الدین سیوھاروی نے کیا ہے۔ (۱۲۷) سنہ مذکور ھی میں ابو اسعد محمد اسمعیل کی تفسیر سورۃ فاتحہ لاھور سے شائع ہوئی۔ (۱۲۸) سنہ مذکور ھی میں عبدالمجید خادم لاھوری کی تفسیرالقرآن رسالہ مسلمان میں سوھدرہ سے شائع ہونا شروع ہوئی۔ (۱۲۹) سنہ مذکور ھی میں سلطان محمد

خان بادری کی سلطان التفاسیر (سورۃ فاتحہ) لاہور سے شائع ہوئی۔ (۱۳۰)
۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء میں پروفیسر ابراہیم حنیف کی جزوی تفسیر آل محمد "صراط المستقیم" کے نام سے لاہور سے شائع ہوئی۔ (۷×۵، ص ۱۰۲) (۱۳۱)
۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء میں نورالحق علوی کی نورالحق (سورۃ العلق) جالندھر سے شائع ہوئی۔ (۱۳۲) سنہ مذکور ہی میں عبدالرحمن بخاری کی تفسیر سعیدی کالپور سے شائع ہوئی۔ (۱۳۳) سنہ مذکور ہی میں احمد علی کے حواشی ترجمہ شاہ عبد القادر شائع ہوئے۔ (۱۳۴) سنہ مذکور ہی میں سید اشرف شمسی کی تفسیر لوامع البیان (عبس، تکویر، بروج) حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۳۵) سنہ مذکور ہی میں نورالحق علوی کی الناموس المفضل فی تفسیر سورۃ مزمل لاہور سے شائع ہوئی۔ (۱۳۶) سنہ مذکور ہی میں سید محمود کی تفسیر سورۃ العصر رسالہ پیشوا (دھلی) میں قسط وار شائع ہوتی رہی۔ (۱۳۷) سنہ مذکور ہی میں عبداللطیف افغانی کی تفسیر کلام ربانی (مختلف سورتیں) (غالباً) آگرے سے شائع ہوئی۔ موصوف کی ایک تفسیر دستور الارتقا (سورۃ الاسری) سنہ مذکور میں آگرے سے شائع ہوئی۔ (۱۳۸) مولانا ابو الکلام آزاد نے سنہ ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۷ء سے اپنی مجمل تفسیر "ترجمان القرآن" لکھنی شروع کی اور ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء میں تینوں جلدوں کی تسوید کا کام ختم کرلیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تیسری جلد گردش زمانہ کی نذر ہوگئی صرف ابتدائی دو جلدوں کی اشاعت ہو سکی (جلد اول تا سورہ انعام ۲/۱-۱۰×۷، ص ۴۷۵) جلد دوم تا سورۃ مومنون، ص ۵۴۴) جلد سوم ...۷ صفحات پر مشتمل تھی اس کے بجائے آزاد کی چند آیات اور سورتوں کی تفسیر مولانا غلام رسول مہر نے ترجمان القرآن جلد سوم کے عنوان سے مرتب کی ہے جو لاہور سے شائع ہو چکی ہے۔ ترجمان القرآن مولانا آزاد کی مجمل تفسیر ہے۔ وہ ایک مفصل و مبسوط تفسیر لکھنا چاہتے تھے جس کا نام "تفصیل البیان" رکھتے۔ تفسیر سورہ فاتحہ (ص ۲۲۶) کو جو علیحدہ شائع ہوئی ہے اسی تفسیر کا جزو سمجھنا چاہئے۔ اس کا انداز

"ترجمان القرآن" سے بالکل مختلف ہے۔ اس مجوزہ تفسیر کا مولانا آزاد نے عربی میں فاضلانہ مقدمہ لکھا تھا جس کا ذکر راقم سے مولانا غلام رسول مہر نے کیا تھا۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقدمۃ القرآن بھی گردش روزگار کی نذر ہوگیا۔ (۱۳۹) ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء میں عبدالرحیم کی تفسیر سورۃ النور حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی۔ (۱۴۰) سنہ مذکور ہی میں عبد البصیر سوھاروی کی اسرار التنزیل فی تفسیر سورۃ الفیل شائع ہوئی (۱۴۱) سنہ مذکور ہی میں احمد سعید کی تفسیر ام الکتاب دھلی سے شائع ہوئی۔ (۱۴۲) سنہ مذکور ہی میں مولوی شبیر احمد عثمانی نے ڈھابیل میں تفسیر سورۂ حجرات لکھی جو ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء میں بجنور سے شائع ہوئی۔ (۱۴۳) سنہ مذکور ہی میں مولانا حمید الدین فراہی کی تفسیر سورۃ اخلاص اعظم گڑھ سے شائع ہوئی۔

(جاری ہے)

ترکی کے کتب خانے

ثروت صولت

۱۸۹۲ء میں جب مولانا شبلی نعمانی نے ترکی کا سفر کیا تھا تو استنبول (قسطنطنیہ) کے کتب خانوں کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا :

''حقیقت یہ ہے کہ ترکوں کے علمی کارناموں میں جو چیز سب سے زیادہ قابل فخر ہے وہ یہی کتب خانے ہیں - اسلامی دنیا کے جن حصوں میں آج تعلیم و تعلم کا چرچا ہے ان کے اکثر مقامات کا علمی سرمایہ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور جو نہیں دیکھا ہے وہ ایسے قوی وسائل سے معلوم ہے کہ دیکھنے کے برابر ہے - اس بنا پر میں کافی یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ تمام اسلامی دنیا میں قسطنطنیہ عربی تصانیف کا سب سے بڑا مرکز ہے - . . . . ان امور کے لحاظ سے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ علمی فیاضی میں ترکوں کا رتبہ تمام اسلامی قوموں سے بالاتر ہے - ہندوستان میں مدتوں اسلامی حکومت رہی اور بڑے اوج و شان سے رہی- بڑے بڑے نامور وزراء اور امراء گذرے لیکن آج ان کی ایک بھی علمی یادگار موجود نہیں،، -(۱)

پچھلے دنوں جب راقم‌الحروف نے ترکی زبان سیکھی اور ترکی ادب کا مطالعہ شروع کیا تو ترکی کے کتب خانوں سے متعلق بھی قیمتی معلومات حاصل ہوئیں اور ایسے حقائق سامنے آئے جن سے نہ صرف مولانا شبلی کے اسی (۸۰) سال پرانے دعوے کی پوری طرح تائید ہوگئی بلکہ کتابوں سے ترکوں کی

---

(۱) سفر نامۂ روم و مصر از شبلی نعمانی-

غیر معمولی دلچسپی کے بارے میں بعض حیرت انگیز باتیں معلوم ہوئیں۔

کتابوں سے دلچسپی اسلامی تاریخ کی ایک بڑی نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ اندلس کے مسلمانوں کو کتابیں جمع کرنے اور ذاتی کتب خانے قائم کرنے کا جو شوق تھا اس سے اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم واقف ہے۔ عثمانی سلطنت کے قیام سے پہلے بھی مسلمان ملکوں میں بڑے اور چھوٹے بیشمار کتب خانے قائم ہوئے جن میں خصوصی اور ذاتی بھی ہوتے تھے اور عام بھی۔ لیکن عثمانی ترکوں کو اس معاملے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے کتب خانوں کے قیام کو ایک عام رواج اور مستقل روایت کی شکل دیدی۔ اور عثمانی ترکوں میں کتابوں کو رفاہ عام کے لئے وقف کرنا اسی طرح کار ثواب بن گیا جس طرح دوسرے مسلمان ملکوں میں پل ، کنواں، تالاب اور مسجد بنانا کار ثواب سمجھا جاتا ہے۔

عثمانی سلطنت میں کتب خانوں کا باقاعدہ قیام اسی دینی ذوق اور جذبے کا نتیجہ تھا۔ آج ترک بڑے فخر سے دعویٰ کرتے ہیں کہ صحیح معنوں میں پبلک کتب خانوں کا نظام دنیا میں سب سے پہلے ترکوں نے قائم کیا(۲) سلطنت عثمانیہ میں کتب خانوں کے علم دوست بانیوں نے نہ صرف کتابیں وقف کیں اور کتب خانے قائم کئے بلکہ ان کی دیکھ بھال اور انتظام کے لئے بڑی بڑی جائیدادیں وقف کیں۔ چنانچہ کتب خانوں کے ساتھ وقف نامے ہوتے تھے جن میں کتب خانوں کے انتظام، ملازمین کے تقرر اور اخراجات سے متعلق وضاحت ہوتی تھی۔ یہ وقف نامے آج بھی ترکی کے بیشتر کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔(۳)

---

(۲) جودت تورک آئے (Turkay) نے ماہنامہ ''تورک تاریخی در گیسی،، جلد دوازدہم شمارہ نمبر ۶۹ بابت ماہ جون ۱۹۶۳ء میں استنبول کے کتب خانوں سے متعلق اپنے مضمون میں یہاں تک دعویٰ کیا ہے کہ دنیا کا پہلا عام کتب خانہ سلطان محمد فاتح نے استنبول میں قائم کیا تھا۔

(۳) جودت تورک آئے نے اپنے مذکورہ بالا مضمون میں استنبول کے چار کتب خانوں یعنی عاطف افندی کا کتب خانہ ، عاشر آفندی کا کتب خانہ، فاتح کتب خانہ اور کتب خانہ راغب پاشا کے وقف ناموں کے مکمل متن بھی شائع کئے ہیں۔

عثمانی سلطنت میں مسجدوں اور مدرسوں میں کتب خانوں کا آغاز غالباً بروصہ اور ادرنہ سے شروع ہوا جو عثمانیوں کے پہلے دو دارالحکومت تھے۔ یہ کتب خانے تین قسم کے ہوتے تھے:

(۱) وہ کتب خانے جو مسجدوں، مدرسوں یا خانقاہوں میں وقف کی ہوئی کتابوں پر مشتمل ہوتے تھے۔ ان کتابوں کو حجروں یا محرابوں کے پاس رکھ دیا جاتا تھا۔

(۲) وہ کتب خانے جن کے لئے مسجدوں اور مدرسوں کے احاطوں میں جگہ مخصوص کر دی جاتی تھی اور عمارت بنا دی جاتی تھی۔

(۳) مستقل کتب خانے جن کی اپنی جداگانہ عمارت ہوتی تھی اور جن کا اپنا علیحدہ انتظام ہوتا تھا۔

استنبول کے کتب خانے

استنبول میں کتب خانوں کے قیام کا آغاز ترکوں کے ہاتھوں شہر کی فتح کے فوراً بعد ہو گیا تھا۔ چنانچہ سلطان محمد فاتح (۱۴۵۱ء تا ۱۴۸۱ء) کے دور میں تین کتب خانے قائم کئے گئے۔ پہلا کتب خانہ جامع ابو ایوب انصاری رض میں قائم ہوا۔ اس مسجد کی تعمیر فتح قسطنطنیہ کے پانچ سال بعد ۱۴۵۸ء میں مکمل ہوئی تھی۔ اس میں تقریباً دو ہزار کتابیں تھیں (۴)۔ دوسرا کتب خانہ شاہی محل میں جو سرائے ہمایوں کہلاتا تھا ۱۴۶۵ء میں محل کی تعمیر کے بعد قائم ہوا۔ تیسرا کتب خانہ ۱۴۷۰ء میں جامع فاتح کی تعمیر کے بعد قائم ہوا، جس میں دو ہزار سے زیادہ کتابیں تھیں اور جس کو ترک نہ صرف استنبول بلکہ دنیا کا پہلا عام کتب خانہ کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل اس مضمون میں آگے آئے گی۔

---

(۴) اسلام انسی کلوپیدیسی (استنبول) جلد ششم ص ۱۱۲۹

محمد فاتح کے بعد استنبول میں کثرت سے عام کتب خانے قائم ہونے لگے۔ لیکن کتب خانہ کے لئے پہلی مستقل عمارت عظیم عثمانی وزیر اعظم احمد کوپرولو (۱۶۶۱ء تا ۱۶۷۶ء) نے ۱۶۶۱ء میں تعمیر کی۔ اس کے بعد یہ سلسلہ عام ہوگیا۔ ترکی زبان کی انسائکلوپیڈیا آف اسلام کے مطابق کوپرولو کے کتب خانے کے بعد استنبول میں جو مستقل کتب خانے قائم ہوئے ان کی تفصیل یہ ہے (۵):

نام کتب خانہ	سن تعمیر
(۱) کتب خانہ عمجازادہ حسین پاشا	۱۶۶۹ء
(۲) کتب خانہ فیض اللہ افندی	۱۷۰۰ء
(۳) کتب خانہ علی پاشا	۱۷۰۸ء
(۴) کتب خانہ شہید علی پاشا	۱۷۱۵ء
(۵) کتب خانہ داماد ابراهیم پاشا	۱۷۱۹ء
(۶) کتب خانہ ینی جامع	۱۷۲۴ء
(۷) کتب خانہ حکمت اوغلو علی پاشا	۱۷۳۳ء
(۸) کتب خانہ جار اللہ افندی	۱۷۳۴ء
(۹) کتب خانہ ایا صوفیہ	۱۷۴۰ء
(۱۰) کتب خانہ عاطف آفندی	۱۷۴۱ء
(۱۱) کتب خانہ عاشر افندی	۱۷۴۱ء
(۱۲) کتب خانہ فاتح جامع	۱۷۴۲ء
(۱۳) کتب خانہ نور و عثمانیہ	۱۷۵۵ء
(۱۴) کتب خانہ راغب پاشا	۱۷۶۲ء
(۱۵) کتب خانہ ولی الدین افندی	۱۷۶۸ء
(۱۶) کتب خانہ مراد ملا	۱۷۷۵ء

(۵) ایضاً۔

(۱۷) کتب خانہ محمد پاشا (۹) ۱۷۷۶ء
(۱۸) کتب خانہ حمیدیہ ۱۷۸۰ء
(۱۹) کتب خانہ سلیم آغا ۱۷۸۱ء
(۲۰) کتب خانہ لالہ لی [illegible] ۱۸۰۲ء
(۲۱) کتب خانہ خالد آفندی ۱۸۱۸ء
(۲۲) کتب خانہ سلیمیہ ۱۸۳۶ء
(۲۳) کتب خانہ اسد آفندی ۱۸۴۵ء
(۲۴) کتب خانہ نافذ پاشا ۱۸۵۰ء
(۲۵) کتب خانہ خسرو پاشا ۱۸۵۹ء
(۲۶) کتب خانہ والدہ جامع ۱۸۷۱ء
(۲۷) کتب خانہ بایزید ۱۸۸۲ء
(۲۸) کتب خانہ حسن پاشا ۱۸۹۳ء
(۲۹) کتب خانہ یحیی آفندی ۱۹۰۱ء
(۳۰) کتب خانہ بلدیہ ۱۹۳۱ء
(۳۱) کتب خانہ شمسی پاشا ۱۹۵۳ء

یہ وہ کتب خانے ہیں جن کی اپنی مستقل عمارتیں تھیں ۔ جامع مسجدوں اور مدرسوں میں قائم ہونے والے کتب خانے یا نجی کتب خانے اس فہرست میں شامل نہیں ۔ اگر ان کو بھی شامل کر لیا جائے تو اس تعداد میں بہت اضافہ ہو جائے گا۔ قیام جمہوریہ کے بعد استنبول کے کئی کئی کتب خانوں کو ملا کر ایک کر دیا گیا ہے ۔ چنانچہ مذکورہ بالا فہرست میں شامل

---

(۹) کتب خانہ محمد پاشا کا ذکر انسائکلو پیڈیا آف اسلام کے مذکورہ بالا ترکی ایڈیشن میں نہیں ہے۔ The Middle East of N. Africa 1968-69 مطبوعہ یوروپا پبلی کیشنز لندن میں اس کتب خانہ کا سنہ قیام ۱۷۷۶ء دیا گیا ہے اور کتابوں کی تعداد چار ہزار بتائی گئی ہے جن میں آٹھ سو قلمی ہیں۔

کتب خانوں کی بیشتر تعداد کسی نہ کسی بڑے کتب خانہ میں ضم کر دی گئی ہے۔

مولانا شبلی نے استنبول کے کل کتب خانوں کی تعداد کتب خانہ حمیدیہ کو چھوڑ کر ۴۰ لکھی تھی جن میں ۸۰ ہزار کتابیں تھیں ۔ لیکن فی الحقیقت استنبول میں کتب خانوں اور کتابوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مشہور علمی رسالے معارف (اعظم گڑھ) کی ستمبر ۱۹۵۲ء کی اشاعت میں ڈاکٹر محمد غوث صاحب کا ایک پر از معلومات مضمون استنبول کے کتب خانوں پر شائع ہوا تھا جو انھوں نے ستمبر ۱۹۵۱ء میں استنبول میں ہونے والی مستشرقین کی ۲۲ ویں کانگریس میں شرکت کے بعد لکھا تھا۔ اس مضمون میں ڈاکٹر موصوف تصریح کرتے ہیں کہ اس وقت تک استنبول کے ۱۰۸ کتب خانوں کو گیارہ کتب خانوں میں ضم کیا جا چکا ہے اور ضم کرنے کا یہ کام ابھی جاری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استنبول میں انضمام سے قبل چھوٹے بڑے کتب خانوں کی تعداد ۱۰۸ سے زیادہ تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے مزید معلومات فراہم کرتے ہوئے لکھا ہے :

''ایسے کتب خانے جن کے اخراجات سر رشتہ تعلیمات کی وساطت سے مرکزی حکومت برداشت کرتی ہے ترکی میں ۴۹ ہیں جن میں سے تیرہ استنبول میں ہیں۔ ان میں (۱) وہ کتب خانے شامل نہیں جن کے اخراجات گو حکومت ہی بلاواسطہ برداشت کرتی ہے لیکن جو یونیورسٹیوں یا دوسرے سرکاری اداروں سے متعلق ہیں۔ عجائب خانوں سے ملحق کتب خانے بھی ان کے علاوہ ہیں۔ اسی طرح (۲) وہ کتب خانے جن کے اخراجات اضلاع کی حکومت برداشت کرتی ہے اور وہ سر رشتہ تعلیمات کی نگرانی میں ہیں۔ یا (۳) وہ کتب خانے اور دارالمطالعے جو پبلک کے خرچ سے ان کے انتظام کے تحت چلائے جاتے (۲۸۸) ہیں۔ یا (۴) ایسے کتب خانے جو خالگی انجمنوں یا علم دوست افراد نے قائم کئے ہیں اور جو ملک بھر میں پھیلے ہوئے ہیں۔

(چنانچہ انقرہ کا قومی کتب خانہ بھی نوعیت کا ہے) یا (۵) علمی اداروں کے کتب خانے جن کو سرکاری سر پرستی حاصل ہے مثلاً لسانی ادارہ اور انجمن تاریخ کے کتب خانے(۷) بھی اس تعداد میں شامل نہیں ۔

ذیل میں استنبول کے ایس ایسے بڑے کتب خانوں کی فہرست دی جا رہی ہے جو اپنی کتابوں کی کثرت اور قلمی نسخوں کی فراوانی کی وجہ سے ممتاز ہیں ۔کتابوں کی تعداد ترکی زبان کی السائکلوپیڈیا حیات ترکیہ سے لی گئی ہے اور یہ ۱۹٦۰ء اور ۱۹٦۵ء کی درمیانی مدت کے اعداد و شمار پر مبنی ہے ۔ بصورت دیگر حاشیہ میں صراحت کر دی گئی ہے ۔ بریکٹ میں ان محلوں یا جگہوں کے نام دیئے گئے ہیں جہاں وہ کتب خانے واقع ہیں۔

نام کتب خانہ	کتابوں کی کل تعداد	مخطوطات کی تعداد
(۱) فاتح (فاتح)	۱۰۰۰۰	٦۰۰۰
(۲) توپ قاپو (توپ قاپو سرائے)	۲۲۲۹۸	۱۴۸۰۲
(۳) سلیمانیہ (جامع سلیمانیہ)	۸۰۸۰۹	۳۸۳٦۹
(۴) کوپرولو (بلدیہ)	۲۴۸۳	۲٦۱۳
(۵) ایا صوفیہ (جامع ایا صوفیہ)	۵۰۹۴	۵۰۵۳
(٦) عاطف آفندی (وفا)	۴۹۹۲	۲۵۸۵
(۷) نور و عثمانیہ(۸) (جامع نور و عثمانیہ)	۵۰۳۵	۴۹۵۲
(۸) راغب پاشا (لالہ لی)	۲۳۳۹	۱۸۲۹
(۹) مراد ملا(۹) (چار شنبہ)	٦۹٦۱	۱۸۳۱

(۷) Turkdil Kurumu (ترک لسانی انجمن) ۱۹۳۲ء میں اصلاح زبان کے لیے قائم کی گئی تھی۔ اس کا مرکزی دفتر انقرہ میں ہے اور وہیں اس کا کتب خانہ ہے جس میں بارہ ہزار کتابیں موجود ہیں۔ انجمن تاریخ (Turk Tarihi Kurumu) بھی انقرہ میں ہے۔ یہ ۱۹۳۱ء میں قائم کی گئی تھی۔ اس کے کتب خانے میں پچاس ہزار کتابیں ہیں۔

(۸) یہ کتب خانہ ۱۱٦۵ھ/۱۷۵۵ء میں جامع نور عثمانیہ کے صحن میں قائم کیا گیا ہے۔

(۹) یہ کتب خانہ ۱۲۲۵ھ میں قاضی عسکر مراد ملا نے قائم کیا تھا۔

(۱۰) اسکودار عمومی(۱۰) کتب خانہ (اسکودار)	۱۱۱۹۸	۴۲۹۱
(۱۱) خسرو پاشا(۱۱) (ایوب)	۳۸۵۶	۳۰۴
(۱۲) بایزید عمومی(۱۲) (مدرسہ بایزید)	۲۲۱۲۵۳	۱۱۲۵۳
(۱۳) عجائب خانہ آثار قدیمہ(۱۳)	۲۱۱۰۳	۱۶۷۷
(۱۴) ملت (فاتح)	۴۱۷۳۱	۱۰۷۱۵
(۱۵) ترکیات انسٹی ٹیوٹ(۱۴)	۸۳۸۱	۳۷۶
(۱۶) استنبول یونیورسٹی	۱۷۰۱۶۹	۲۱۱۷۱
(۱۷) بایزید بلدیہ(۱۵) (بایزید)	۷۲۷۷۱	۱۳۵۳
(۱۸) ولی الدین آفندی(۱۶)	۳۰۰۰	۳۵۰۰

---

(۱۰) یہ کتب خانہ استنبول کے ایشیائی ساحل پر اسکودار کے مقام پر ہے اور حسب ذیل دو کتب خانوں کو ضم کرکے قائم کیا گیا ۔ ایک حاجی سلیم آغا کا کتب خانہ جسے سلیم آغا نے ۱۷۸۱ء میں قائم کیا تھا اور دوسرا شمسی پاشا کا کتب خانہ جو شمس پاشا کے مدرسہ میں ۱۹۰۳ء میں وزارت تعلیم کی طرف سے قائم کیا گیا ہے ۔ شمسی پاشا کے کتب خانہ میں ۹۸۹۹ کتابیں ہیں اور سب مطبوعہ ہیں۔ لیکن سلیم آغا کے کتب خانہ میں ۱۲۹۹ کتابوں میں صرف ۳۸ مطبوعہ ہیں ، باقی سب قلمی ہیں۔

(۱۱) یہ کتب خانہ خسرو پاشا نے ۱۸۳۹ء میں محلہ ایوب میں قائم کیا تھا ۔

(۱۲) یہ کتب خانہ سلطان عبدالحمید ثانی نے ۱۸۸۱ء میں قائم کیا تھا ۔ یہ غالباً وہی کتب خانہ ہے جسے شبلی نے کتب خانہ حمیدیہ لکھا ہے ۔ اس کتب خانہ میں بچوں کے لئے ایک علیحدہ حصہ ہے ۔

(۱۳) یہ کتب خانہ ۱۹۰۲ء میں سلطان عبدالحمید کے زمانہ میں حمدی بے نے قائم کیا تھا ۔

(۱۴) ترکیات انسٹی ٹیوٹ کا کتب خانہ مشہور ترک ادیب اور نقاد پروفیسر محمد فواد کوپرولو (۱۸۹۰ء تا ۱۹۶۶ء) نے ۱۹۲۴ء میں قائم کیا تھا ۔

(۱۵) یہ کتب خانہ استنبول بلدیہ نے ۱۹۲۹ء میں قائم کیا تھا ۔

(۱۶) ولی الدین آفندی کا یہ کتب خانہ ۱۷۶۱ء میں قائم ہوا تھا ۔ حیات انسائکلو پیڈیا میں اس کا تذکرہ نہیں ہے لیکن ڈاکٹر محمد غوث نے الھارہ کتب خانوں کی جو فہرست دی ہے اس میں یہ شامل ہے ۔ کتابوں کی تعداد (The Middle East and North Africa 1868-69) مطبوعہ یوروپا پبلی کیشنز سے لی گئی ہے ۔

(۱۹) انسٹی ٹیوٹ تاریخ طب(۱۷) ۱۰۰۰۰ ۰۳

(۲۰) شرقیات انسٹی ٹیوٹ(۱۸)

مولانا شبلی نے ۴۰ کتب خانوں میں کتابوں کی تعداد ۸۰ ہزار لکھی تھی لیکن قلمی کتابوں کی تعداد نہیں بتائی تھی۔ شاید ۸۰ ہزار سے ان کا مقصود قلمی کتابیں ہی ہوں۔ ڈاکٹر غوث نے اپنے مذکورہ بالا مضمون میں استنبول کے کتب خانوں میں مخطوطات کی تعداد ایک لاکھ ۲۳ ہزار لکھی ہے۔ لیکن مذکورہ بالا فہرست کے مطابق صرف انیس کتب خانوں میں سات لاکھ سے زیادہ کتابیں ہیں جن میں مخطوطات کی تعداد ایک لاکھ ۴۳ ہزار سے زیادہ ہے۔ مزید نجی کتب خانوں کے یکجا کردئیے جانے کے بعد اس تعداد میں اور اضافے کا امکان ہے۔ ایک شہر میں اتنی بڑی تعداد میں قلمی کتابوں کی موجودگی ایک ایسی غیر معمولی بات ہے کہ اس پر ترک جتنا بھی فخر کریں کم ہے۔

استنبول کے کتب خانوں کی اہمیت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا بھر کے کتب خانوں میں عربی، فارسی، ترکی اردو اور پشتو کے جس قدر مخطوطات ہیں اتنے صرف ترکی کے ایک شہر استنبول کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ذیل کے اعداد و شمار ملاحظہ کیجئے۔(۱۹)

---

(۱۷) انسٹی ٹیوٹ تاریخ طب کے کتب خانہ میں کتابوں کی تعداد یوروپا پبلی کیشنز کی مذکورہ بالا کتاب سے لی گئی ہے۔ حیات انسائکلو پیڈیا میں یہ تعداد صرف گیارہ ہزار چار سو ہے لیکن قلمی کتابوں کی تصریح صرف حیات انسائیکلو پیڈیا میں ہے۔

(۱۸) یہ کتب خانہ بین الاقوامی انجمن تحقیقات شرق کا ہے اور جودت تورک آئے کی وضاحت کے مطابق استنبول یونیورسٹی کی ادبیات فیکلٹی کی طرف سے ۱۹۳۸ء میں قائم کیا گیا تھا۔ فواد کوپرولو اس کے صدر تھے۔ جودت تورک آئے نے اس کو استنبول کے سترہ بڑے کتب خانوں میں شمار کیا ہے۔

(۱۹) برطانیہ اور ہندوستان کے اعداد شمار ڈاکٹر محمد غوث کے مضمون مطبوعہ معارف ستمبر ۱۹۵۲ء سے لئے ہیں۔ باقی ملکوں کے کتب خانوں میں کتابوں کی تعداد کا ماخذ یوروپا پبلی کیشنز کی کتاب (The Middle East & North Africa 1968-69,) ہے۔

برطانیہ

برٹش میوزیم (عربی فارسی مخطوطات)	۳۹۹۱
انڈیا آفس کا کتب خانہ	۳۰۷۶

ہندوستان

ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (فارسی)	۲۵۳۷
مشرقی مخطوطات کا کتب‌خانہ مدراس	۹۲۵
نیشنل لائبریری (کلکتہ)	۱۳۳۹
خدابخش لائبریری بانکی‌پور (پٹنہ)	۳۹۹۳
کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد (دکن)	۱۳۰۰۰
کتب خانہ سعیدیہ حیدرآباد (دکن)	۲۱۰۱
کتب خانہ علی‌گڑھ یونیورسٹی	۳۰۰۰

مصر

اسکندریہ میونسپل لائبریری	۳۰۸۶
سینٹ کیتھرین کی خانقاہ	۳۵۰۰

مصر کی قومی لائبریری (سابق کتب خانہ خدیویہ) میں تین لاکھ کتابیں اور قاہرہ یونیورسٹی میں دو لاکھ کتابیں ہیں ۔ ان میں بڑے قیمتی مخطوطات بھی شامل ہیں لیکن ان کی تعداد معلوم نہ ہو سکی۔

شام

دارالکتب ظاہریہ (دمشق)	۸۰۰۰
عرب اکیڈمی (دمشق)	۱۱۰۰۷

عراق

کتب خانہ الاوقاف (بغداد)	۳۸۷۶
عراق میوزیم (بغداد)	۳۳۳۰

Bashayan Abbasi Library	۱۰۰۰
یعقوب سرکس	۳۵۰
محمد احمد (بصرہ)	۳۰۰

لبنان

قومی کتب خانہ لبنان (بیروت)	۲۵۰۰
مشرقی لائبریری (بیروت)	۲۸۰۰
امریکی یونیورسٹی (بیروت)	۱۶۰۰
سینٹ سیویر کی خانقاہ (حدیدا)	۲۵۰۰
	۳۰۰۰

سعودی عرب

کتب خانہ عباس Kattan (مکہ)	۲۰۰
کتب خانہ عارف حکمت (مدینہ)	۴۵۰۰
کتب خانہ محمودیہ (مدینہ)	۵۰۰
کتب خانہ سعودیہ (مدینہ)	۲۰۰

تونس

قومی کتب خانہ	۶۰۰۰

مراکش

القرویین (فاس)	۶۰۰۰
عمومی کتب خانہ (رباط)	۹۳۶۱
ططورن (ریف)	۱۵۰۰

فلسطین

یروشلم کی قومی لائبریری	۶۳۵۰

افغانستان

پبلک لائبریری (کابل)	۳۳۴ فارسی پشتو
پریس ڈپارٹمنٹ	۸۰۰ فارسی پشتو

پاکستان میں قلمی کتابوں کا سب سے اچھا ذخیرہ لاہور کی پبلک لائبریری اور پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے، لیکن تعداد معلوم نہیں کی جاسکی۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی (اسلام آباد) کے کتب خانہ اور قومی عجائب گھر (کراچی) کے کتب خانوں اور لاہور میوزیم میں بھی قلمی کتابیں ہیں لیکن ان کی تعداد مجموعی طور پر چند سو سے زیادہ نہیں۔

یمن میں صنعاء کی جامع مسجد کے کتب خانہ میں دس ہزار کتابیں ہیں جن میں قلمی کتابیں بھی ہیں لیکن تعداد معلوم نہ ہوسکی۔

بحیثیت مجموعی برطانیہ میں آٹھ ہزار، ہندوستان میں ۳۸ ہزار، عرب ممالک میں ۲۷ ہزار اور اسرائیل کے مقبوضہ فلسطین میں چھ ہزار، مخطوطات کو ملا کر کل ایک لاکھ ۲۰ ہزار کے قریب قلمی کتابیں ہوتی ہیں جو تنہا استنبول کے مخطوطات کی مجموعی تعداد سے کم ہیں۔ ہسپانیہ، فرانس، اٹلی، ہالینڈ اور روس کے مخطوطات کی تعداد معلوم نہ ہوسکی لیکن استنبول میں بھی ابھی کئی ہزار کتابیں ایسی ہیں جو مذکورہ بالا کتب خانوں میں شامل نہیں۔

(جاری)

کوہستان سیاہ کے مجاہدین

(تاریخ کا ایک گمشدہ باب)

(۲)

کیپٹن محمد حامد

کوہستان سیاہ

اس کی مغربی جانب چاغرزئی، اکازئی اور حسن زئی آباد ہیں اور چٹابٹ کے شمال کی جانب پر یاری سید رہتے ہیں۔ یہ سب یوسف زئی پٹھان ہیں۔ چاغرزئی کا تعلق مالی زئی شاخ سے ہے اور اکازئی اور حسن زئی کا تعلق عیسیٰ زئی شاخ سے ہے۔ چاغر زئی اور حسن زئی دریا کے دونوں طرف آباد ہیں۔

پندرھویں اور سولھویں صدی میں جب مغل وسط ایشیا میں حکمران تھے یوسف زئی پٹھانوں کو الغ بیگ کے حکم سے کابل سے نکال دیا گیا تھا۔ الغ بیگ تیمور کا پوتا اور بابر کا چچا تھا۔ یہ پشاور کے میدانی علاقے میں آکر آباد ہوگئے۔ اور یہاں سے فتوحات کے ذریعے پشاور اور سوات کے علاقوں تک پھیل گئے۔ ان میں سے کچھ کوہستان سیاہ کے علاقوں تک آپہنچے اور آج تک یہاں آباد ہیں۔ کوہستان سیاہ کے یوسف زئیوں میں بھی پٹھانوں کی تمام تر خصوصیات موجود ہیں۔ یہ پشتو بولتے ہیں۔ ان میں چاغر زئی نسبتاً زیادہ دلیر اور جنگجو ہیں۔ ان میں مذہبی طور پر دو خاندانوں کو بالادستی حاصل ہے ایک اخوند خیل اور دوسرا پریاری سید جن کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ پریاری سیدوں کے علاقے میں تمام زمین شروع میں ان ہی کی ملکیت میں تھی۔ ملک اور معتبر ذار بھی انہیں میں سے لئے جاتے ہیں اور عام لوگوں پر ان کا اثر و رسوخ بڑی حد تک قائم ہے۔

بالائی سندھ کے علاقے میں جنگی خیل، چکیسر اور ماخوزئی قبائل آباد ہیں۔ یہ بھی یوسف زئی ہیں۔ یوسف زئی قبائل میدان جنگ میں چودہ ہزار مسلح افراد لا سکتے تھے۔

جدو جہد آزادی

علاقہ کوہستان

لولوسر جھیل وادی کاغان سے تقریباً ۹۰ میل اوپر واقع ہے۔ اس علاقے کی سب سے خوبصورت جھیل ہونے کے باوجود دور ہونے کی وجہ سے سیاحوں کی توجہ کا باعث نہیں بنی۔ کچھ لوگ اسے سیف الملوک سے بھی زیادہ خوبصورت قرار دیتے ہیں۔ لیکن ہمیں اس کی تاریخی حیثیت سے غرض ہے۔ یہ وہ جھیل ہے جو ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی کے مجاہدین کی شہادت گاہ بنی۔ اس واقعہ کا علم بہت کم لوگوں کو ہوگا کہ جہاں ۱۸۵۷ء میں دھلی اور اس کے گردونواح میں آزادی کی جنگ لڑی جا رہی تھی وہاں ہوتی مردان میں مقیم ۵۵ نیٹو رجمنٹ کے مسلمان سپاہیوں نے بھی آزادی کا علم بلند کرتے ہوئے انگریزوں سے بغاوت کر دی تھی۔ لیکن چونکہ انھوں نے کسی منصوبے کے تحت قدم نہیں اٹھایا تھا اس لئے انہیں فوجی اعتبار سے کوئی خاص کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ یہ الگ بات ہے کہ بقول اصغر۔

سارا حصول عشق کی ناکامیوں میں ہے
جو عمر رائیگاں ہے وہی رائیگاں نہیں

۵۵ نیٹو رجمنٹ کے جیالے مجاہد ۱۸۶۳ء کی جنگ امبیلا میں مجاہدین کے دوش بدوش لڑے اور ان میں سے اکثر نے جام شہادت نوش کیا۔ ہوتی مردان سے علم آزادی بلند کرتے ہوئے انھوں نے سوات سے ہوتے ہوئے کشمیر پہنچنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ان میں سے کچھ سوات اور اس کے ملحقہ علاقوں میں مجاہدین کے لشکر میں شامل ہوگئے تھے جبکہ کہ باقی ماندہ نے کشمیر

کو آزاد کروانے کا منصوبہ بنایا۔ اس وقت ان کی تعداد [illegible] ایک ہزار تھی۔ انگریزوں کو اس واقعے کا علم ہوا تو انہوں نے ان کا راستہ روکنا چاہا۔ ڈپٹی کمشنر ہزارہ خود سپاہ کو لے کر ان کا راستہ روکنے کے لئے بڑھا اور ساتھ ہی اس علاقے کے لوگوں کو روپیہ پیسہ کا لالچ دے کر انہیں ختم کرنے کی ترغیب دی۔ ان مجاہدین کو جب راستے میں ان رکاوٹوں کا علم ہوا تو انہوں نے کوہستان کے ذریعے کشمیر پہنچنے کی ٹھانی۔ یہ انتہائی دشوار گزار راستہ تھا۔ جگہ جگہ بلند پہاڑوں اور تنگ ندی نالوں کے علاوہ انہیں ایسے علاقے سے گذرنا تھا جس کے بارے میں انہیں پہلے سے کوئی علم نہ تھا لیکن وہ اپنی جان پر کھیلتے ہوئے وادی پالاس پہنچے۔ بدقسمتی سے یہاں وادی کے لوگوں نے ان پر حملہ کردیا لیکن ایک نیک دل ملا آڑے آیا اور یہاں سے ان کی جان بچ گئی۔ یہاں سے وہ کوہستان کی طرف ہولئے اور لولوسر جھیل کے کنارے پہنچے۔ اسی جگہ کو ان کی شہادت گاہ بننا تھا۔ یہاں پر کوہستالیوں اور سیدوں نے ان پر حملہ کردیا اور یہ سب کے سب یہیں شہید ہوگئے۔ مقامی زبان میں آج تک ان کے بارے میں اشعار مشہور ہیں۔ لولوسر جھیل سے نکلنے ہوئے نالے کو آج بھی پوربی کٹھ کہا جاتا ہے۔ اس رجمنٹ کو پوربی رجمنٹ کہا جاتا تھا۔ اور انہی کی یاد میں اس علاقے کے لوگوں نے اسے پوربی کٹھے کا نام دیا ہے (۱)۔

کوہستالیوں نے اپنی تاریخ کے انتہائی بدنما داغ کو اس واقعہ کے پینتیس سال بعد دھو دیا۔ اس عرصے میں ایک نئی نسل پروان چڑھ چکی تھی۔ تقریباً ۳۰۰ مجاہدین نے جو کوہستان کے علاقے سے متعلق تھے چلاس کے مقام پر برطانوی چوکی پر حملہ کردیا۔ یہاں بڑے گھمسان کی جنگ ہوئی جس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہاں پر ۱۰۰ کے قریب مجاہدین شہید ہوئے۔

---

(۱) سرگذشت مجاہدین غلام رسول مہر کتاب منزل لاہور

الائی اور دیگر قبائل

۱۸۶۸ء میں الائی کے لوگوں کی انگریزوں سے ایک معمولی سی جھڑپ ہوئی۔ انگریز اس علاقے کو فتح کرنے کی غرض سے اس علاقے کا تفصیلی معائینہ کر رہے تھے۔ مختلف سروے پارٹیاں ان علاقوں کے نقشے بنانے میں مشغول تھیں تاکہ آئندہ مہمات میں یہ نقشے ان کے کام آسکیں۔ ۱۸۶۸ء میں مسٹر اسکاٹ جو کہ سروے کا ایک افسر تھا اس علاقے کا سروے کر رہا تھا کہ الائی کے لوگوں نے اس پر حملہ کردیا۔ مسٹر اسکاٹ کسی طرح بچ نکلنے میں کامیاب ہوگیا۔ ان پر انگریزوں نے پانچ سو روپیہ تاوان عائد کیا لیکن ان حریت پسندوں نے اس تاوان کو دینے سے انکار کر دیا اور انگریز ان سے کبھی بھی یہ تاوان وصول نہ کر سکے۔

الائی کے چیف ارسلہ خان نے کئی بار برطانوی علاقے میں چھاپے مارے۔ دو بار اس علاقے کی ناکہ بندی بھی ہوئی لیکن انگریز اپنی شرائط منوانے میں ناکام رہے۔ اس وقت افغان جنگ شروع تھی اس لئے انگریز اس علاقے میں بڑے پیمانے پر فوجیں نہیں بھیج سکتے تھے۔ ۱۸۸۸ء میں ہزارہ میں مہماتی فوج کی موجودگی کا فائدہ اٹھاتے ہوئے جو دراصل کوہستان سیاہ کے علاقے کو زیر کرنے کے لئے آئی تھی، دوبارہ الائی کے لوگوں کو زیر کرنے کی کوشش کی گئی۔ انہیں خط بھیجے گئے کہ وہ اپنی اطاعت کا اظہار کریں اور ۶ ہزار پانچ سو بطور تاوان ادا کریں ان میں سے کوئی شرط بھی نہ مانی گئی۔ ارسلہ خان بدستور آزاد رہنے کا عزم کئے ہوئے تھے۔ میجر جنرل مکوئین ان کے مقابلے میں آیا۔ اس کی فوج نے اس علاقے میں جو کچھ کیا اس کی مختصر تفصیل یہ ہے۔

۳۱ اکتوبر ۱۸۸۸ء کو کرنل سم اور کرنل مرے کی کمان میں دو کالموں نے اس علاقے کا رخ کیا۔ پہلا کالم چوده سو جوانوں اور دو توپوں

پر مشتمل تھا اور دوسرا کالم ایک ہزار جوانوں اور ٥ توپوں پر مشتمل تھا۔ اس میں پانچویں گورکھا رجمنٹ، چوبیسویں پنجاب پیادہ رجمنٹ، سفوک رجمنٹ، رائل سسیکس، شمالی آئرش ڈویژن کا دستہ سکھ انفنٹری اور خیبر رائفلز کے جوان شامل تھے۔ انہوں نے غورا فر درے کا رخ کیا جبکہ باقیماندہ فوج میدان میں مقیم رہی۔ بریگیڈیر جیز پہلے کالم کے ہمراہ تھا جب کہ جنرل مکوئین بھکسیر کے مقام پر فوج سے آن ملا۔ میدان سے بھکسیر تک ۸ میل لمبی سڑک بنا لی گئی تھی۔ دن کے وقت بھکسیر سے جو ۲ ہزار فٹ کی زیادہ بلندی پر واقع تھا بریگیڈیر جیز نے غورافر درے کی اچھی طرح چھان بین کی مجاہدین بڑی تعداد میں غورافر درے پر قابض تھے۔

غورافر درے کا رستہ بے حد دشوار گزار تھا۔ مجاہدین نے فوجی اعتبار سے انتہائی اہم جگہ پر مورچے بنائے ہوئے تھے۔ اگر انگریز اپنے توپخانے کی مسلسل گولہ باری اور عددی کثرت کا استعمال نہ کرتے تو وہ ان مورچوں پر کبھی بھی قابض نہیں ہوسکتے تھے۔ اس جگہ پر سخت مزاحمت کے بعد انگریزوں کا قبضہ ہوگیا۔ اب بریگیڈیر جیز نے کاگے اوبا کے مقام پر پہنچنے کی کوشش کی۔ یہاں تک پہنچتے پہنچتے ۱۴ خچر چٹانوں سے گرکر مرچکے تھے۔ راستہ بے حد دشوار گذار تھا۔ ۳ نومبر کو الائی کے سب سے بڑے قصبے پوکل کو تباہ کرنے کی غرض سے ۸۰۰ جوانوں اور دو توپوں پر مشتمل ایک فوج روانہ ہوئی۔ راستے بھر مجاہدین نے جگہ جگہ شدید مزاحمت کی اور کافی تعداد میں مجاہدین شہید اور زخمی ہوئے۔ پورے گاؤں کو تباہ کر دیا گیا تھا۔ واپسی پر بھی مجاہدین نے مقابلہ کیا اور انگریز سپاہ کو کافی نقصان اٹھانا پڑا۔ پوکل کی تباہی کے باوجود ارسلہ خان نے ہتھیار نہیں ڈالے۔ عقاب کا نشیمن اجڑ چکا تھا لیکن عقاب بلندیوں پر بدستور پرواز کر رہا تھا۔ دیشی، نکری اور تندھیاز کے مختلف دستوں نے ۱۸۶۸ء خان آف اگرور کے اشارے پر اوگی میں واقع برطانوی پولیس چوکی پر حملہ کیا۔ اوگی کی یہ چوکی دفاعی اعتبار سے

خاصی محفوظ تھی اس کی حیثیت ایک چھوٹے قلعے کی سی تھی۔ آج بھی یہاں پولیس رہتی ہے۔ اسی سال میجر جنرل وائلڈ کی زیر قیادت ان علاقوں سے برطانوی فوج گزری اور اس نے یہاں سے تاوان بھی وصول کیا۔ ۱۸۸۸ء میں بریگیڈیر چیز نے کوهستان سیاه کی مہم کے پانچویں کالم کے ساتھ اس علاقے کی چھان بین کی تھی لیکن بحیثیت مجموعی یہ علاقے برطانوی تسلط سے ہمیشہ آزاد رہے۔

کوهستان سیاه

اکازئی اور حسن زئی قبائل کے افراد نے محکمہ نمک کے دو افسر کارن اور ٹاپ کو تربیلا کے قریب ہلاک کر دیا تھا۔یہ علاقہ خان آوف اسب کی ملکیت سمجھا جاتا تھا۔ اس واقعے پر انگریزوں نے ۱۸۵۲ء کی مہم بھیجی۔ اس زمانے میں جہانداد خان اسب کا خان تھا۔ اس موقع پر اس کی جواب طلبی کی اس نے حسن زئی قبیلے کے کچھ افراد کو گرفتار کرکے بطور یرغمال بھجوا دیا۔ اس پر حسن زئی قبائل نے جوابی کاروائی کی اور چمبری اور شنگلائی کے مقام پر واقع خان کے قلعوں پر قبضہ کرلیا۔ چونکہ اسب کا خان انگریزوں کا حلیف تھا اس لئے اس کی مدد کے لئے انگریزوں نے ایک مہم بھجوائی شیر گڑھ کے مقام پر پشاور کے کمشنر کرنل میکسن کی کمان میں تین کالموں پر مشتمل اس فوج میں ۱۰ توپیں بھی شامل تھیں۔ شنگلائی کا قلعہ مجاہدین سے واپس لے لیا گیا تھا۔ لیکن اسی اثناء میں کوهستان سیاہ کی بلندیوں پر حسن علی خان (جو کہ حسن زئیوں کا چیف تھا اور جس نے انگریزوں کے حلیف جہان داد کے قلعوں پر حملے کروائے تھے)، خود موجود تھا اور اس نے صلح اور سمجھوتے کی تمام پیش کشوں کو مسترد کر دیا۔ انگریزوں نے دایاں کالم کرنل نیپئر (بعد میں لارڈ نیپئر اوف میگڈلا) کی کمان میں کنگلئی کی جانب بڑھایا، درمیانی کالم میجر ایبٹ (ڈپٹی کمشنر هزاره) کی کمان میں شنگلائی کے شمال

کی جانب سے ہوتا ہوا پنج گلی کی طرف بڑھا ۔ بایاں کالم جس کی کمان کرنل میکسن خود کر رہا تھا شوشنی سے بیل گلی کی جانب بڑھا ۔

ان تمام کالموں کا مقصد حسن زئیوں کے گڑھ پنج گلی تک پہنچنا تھا ۔ درمیانی کالم کو پنج گلی کے راستے میں ہی ۶۰۰ کے قریب مجاہدین کا سامنا کرنا پڑا ۔ مجاہدین یہاں پر انگریزوں کے خلاف داد شجاعت دی اور بڑی بے جگری سے لڑے لیکن چونکہ انگریزوں کی فوج تعداد میں بہت زیادہ تھی اور اسے توپ خانے کی مدد بھی حاصل تھی اس لئے مجاہدین کو مجبوراً پنج گلی سے اوپر دوسری پوزیشن لینا پڑی ۔ بائیں کالم کو پنج گلی سے نیچے ایک موڑ پر مجاہدین کی شدید فائرنگ کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کالم کی کمان کرنل میکسن خود کر رہا تھا اسے یہاں کافی دیر رکنا پڑا ۔ کالم کا ایڈوانس رک چکا تھا ۔ کرنل میکسن دائیں کالم کی آمد کا انتظار کر رہا تھا ۔ دائیں کالم کو بھی شدید حملے کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اور وہ بڑی مشکلوں سے آگے بڑھنے کی کوشش کر رہے تھے ۔ مجاہدین نے انہیں بار بار روکنے کی کوشش کی لیکن ہر بار سکھ رجمنٹ اور گائیڈ کے سوار آڑے آتے رہے ۔ انگریزوں کے توپخانے نے بے تحاشا گولہ باری جاری رکھی جس کی وجہ سے مجاہدین کی تمام تر کوششیں ناکام رہیں ۔ انہیں تین جانب سے حملہ درپیش تھا ۔ جب انہیں محسوس ہوا کہ وہ گھیرے میں آ جائیں گے تو وہ تیزی سے پسپائی اختیار کرتے ہوئے پہاڑوں میں جا چھپے ۔ رات ہو چکی تھی ۔ اس اثناء میں تینوں کالم پہنچ گئے اور رات کو اسی چوٹی پر ٹھہرے رہے ۔ دوسرے دن انگریزوں نے اپنی روایتی انتقامی کاروائیاں جاری رکھیں ۔ انہیں مسلح حسن زئیوں کے مقابلے میں دوبارہ آنے کی ہمت نہ پڑی اور وہ حسن زئیوں کے تعاقب کی بجائے نہتے دیہاتیوں سے انتقام لینے لگے ۔ ڈوگروں کی دو کمپنیوں نے حسن زئیوں کے تمام دیہاتوں کو مسمار کر دیا ۔ دوسرے روز پھر لنی اور آبو کے درمیانی دیہاتوں کو غارت کیا اور اسی دن جہاں داد خان کی تناول لیویز نے پارادر اور کوتکی کے درمیان دریائے سندھ

کے کنارے کنارے تمام دیہاتوں کو جلا دیا۔ ۱۸۶۳ء کا پہلا نصف میجر ایبٹ نے (جیسے ہزارہ گزیٹئر انتہائی رحمدل اور منصف انسان کی حیثیت سے پیش کرتا ہے) کوٹکی کے قصبے کو جلانے میں گذارا۔ ۱۸۶۸ء میں اوگی کے مقام پر چاغر زئی، اکازئی اور حسن زئی قبائل نے پولیس چوکی پر حملہ کیا اور کئی دنوں تک اسے گھیرے میں لئے رکھا۔ کرنل روتھنی جو اس پوسٹ کو بچانے کے لئے ایبٹ آباد سے یہاں پہنچا تھا کئی دنوں تک محصور رہا۔ اسی اثناء میں انگریزوں کو باہر سے کمک مل گئی جس کی مدد سے انہوں نے قبائل کے مجاھدین پر حملہ کردیا اس میں دونوں اطراف سے خاصا جانی نقصان ہوا۔ کرنل روتھنی خود اس حملے میں زخمی ہوا۔

انگریزوں کو صورت حال خاصی خراب ہوتی نظر آرہی تھی۔ قبائل کی روز افزوں کامیابیاں ان کا حوصلہ بڑھا رہی تھیں اور مجاھدین کی وہ تنظیم جسے انگریز مورخین ہندوستانی جانفروشوں کے نام سے یاد کرتے ہیں قبائل میں جہاد کی ایک نئی روح پھونک رہی تھی۔ یہ تنظیم قبائل میں رابطے اور تعلق کا کام کر رہی تھی اور مختلف حملوں میں اس کی حیثیت ہراول دستے کی ہوا کرتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انگریز اس خطرے کو جو ان کی سرحدوں پر منڈلا رہا تھا ختم کرنے کے درپے تھے۔ بار بار مختلف مہمات بھیجی جاتی تھیں اور ان کی تعداد اور ان کی کمان سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ انگریز ان جانفروشوں سے کس درجہ خائف تھے۔

ستمبر ۱۸۶۸ء میں انگریزوں نے ایک خاصی بڑی فوج اکھٹی کر لی تھی۔ صرف اگرور کے مقام پر فوج کی نفری یہ تھی۔ ۱۶۶ افسر، ۸ ہزار جوان، ۸۱۱ گھوڑے اور ۲۴ توپیں۔ مانسہرہ اور ایبٹ آباد میں ۵ افسر، ۵۰۲ جوان اور ۱۰۵ گھوڑے تھے، کنہار اور پکھلی کی وادیوں میں ۱۲۰۰ جوان اور دو توپیں موجود تھیں یہ مہاراجہ کشمیر کی فوج تھی۔ لیویز اور پولیس کی تعداد ۱۲۰۰ تھی اور گھوڑوں کی تعداد ۶۶ تھی۔ دربند کے مقام پر ۳۰ افسر، ۱۵۶۳

جوان اور ۴۰۴۳ گھوڑے موجود تھے۔ کل تعداد ۲۰۰ افسر، ۱۲۳۳۳ جوان ۴۶۲۶ گھوڑے اور ۲۲ توپیں تھیں۔ یہ اعداد شمار انگریزوں کی تیاری کے ساتھ ساتھ مجاہدین کے رعب اور دبدبے کے بھی شاہد ہیں۔ میجر جنرل وائلڈ کی کمان میں اس فوج کے دو بریگیڈ تھے ایک بریگیڈیر برائٹ کی کمان میں تھا اور دوسرا بریگیڈیر واکن کے زیر کمان تھا۔

یہ بات ہمیں صاف نظر آتی ہے کہ اتنی بڑی فوج کا باقاعدہ مقابلہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ انگریزوں کے پاس بڑی تعداد میں توپخانہ اور رسالہ موجود تھا اور علاوہ ازیں نواب اوف امب کی لیویز بھی مقامی علاقے سے اچھی طرح واقف ہونے کی وجہ سے انگریزوں کی رہنمائی کر رہی تھی۔ مقابلے پر یہ قبائل تھے، چاغرزئی، پریاری سید، تھاکوٹ کے سواتی اور دیشی۔ حسن زئیوں کو انگریزوں نے بہلا پھسلا کر اپنے ساتھ ملا لیا تھا علاوہ ازیں ان کے دیہاتوں کو جس بے رحمی سے تباہ کیا گیا تھا اس کی وجہ سے انہوں نے وقتی طور پر مصالحت ہی کو بہتر سمجھا۔

بریگیڈیر برائٹ جب مناکاڈنہ پہنچا تو اسکے حفاظتی دستوں پر شبخون مارا گیا دوسرا بریگیڈ اس کی مدد کے لئے پہنچا تو اسے بھی شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ بریگیڈیر برائٹ کو ہر حال میں چٹابٹ کے پہنچنے کے احکامات ملے اسے راستے میں کافی جانی نقصان اٹھانا پڑا لیکن وہ چٹابٹ پہنچنے میں کامیاب ہوگیا۔ چٹابٹ تک دو پہاڑی توپخانے کی بیٹریاں بھی پہنچ گئی تھیں اور اس طرح یہ پوزیشن مستحکم ہوگئی تھی۔ اب یہاں سے پانچ میل دور مچھائی کی چوٹی تک پہنچے بغیر چٹابٹ میں زیادہ دیر نہیں ٹھہرا جا سکتا تھا۔ مچھائی کی چوٹی اس علاقے کا اہم مقام تھا۔ مجاہدین نے اس مقام کو اور زیادہ مضبوط بنا رکھا تھا۔ پہاڑی توپخانے کی شدید گولہ باری اور انگریز سپاہ کی ہٹدھرمی کے باوجود کئی دنوں تک یہ چوٹی انگریزوں کے قبضے میں نہیں

آسکی۔ ۵ میل کا یہ ٹکڑا عبور کرنے میں انگریزوں کی اتنی بڑی فوج کو تین دن لگے۔ انگریزوں نے بالآخر اس پر قبضہ کرلیا۔ مختلف قبائل بڑی جگری سے لڑتے رہے تھے لیکن اب انہیں خوف تھا کہ ان کے دیہات جلائے جائیں گے چنانچہ انہوں نے اطاعت کے لئے اپنے اپنے جرگے بھیج دیئے۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی ایک چال تھی کہ اپنی قوت کو ضائع ہونے سے بچا لیا جائے کیونکہ اگلے ہی سال مجاہدین اور قبائل نے اپنی تمام سرگرمیاں دوبارہ شروع کر دی تھیں۔ ۱۸۶۹ء میں یہ سرگرمیاں اتنی بڑھ گئی تھیں کہ انگریزوں نے شہتوت گاؤں کو جلانے کے علاوہ اکازئیوں کی وہ تمام زمینیں جو انگریزوں کے زیر انتظام تھیں ضبط کرلیں۔

۱۸۷۰ء میں بھی کوہستان سیاہ کے مجاہدین نے انگریزوں کے زیر انتظام دیہات پر چھاپے مارنے کا سلسلہ جاری رکھا۔ سنبل بٹ اور بھولو جلا دئیے گئے۔ اسی طرح ۱۸۷۱ء میں بھی کونگو، گل ڈھیری اور بھولو یہ جو اگرور میں واقع ہیں اکازئیوں کے حملے جاری رہے۔ ۱۸۷۳ء میں نواب اوف امب کے علاقے میں (سابق خان اوف امب کو اب انگریزوں نے نواب کا خطاب دے دیا تھا۔ نواب نے انگریزوں کی مدد میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی تھی) حملے کئے گئے جس کے نتیجے میں نواب کے علاقے کے پانچ افراد ہلاک اور ایک زخمی ہوا۔ اسی سال باراچھر کے گاؤں پر بھی حملہ ہوا۔ ۱۸۷۴ء میں بھی یہ حملے جاری رہے۔ ۱۸۷۵ء میں گاندھیاں پر حملہ ہوا اور خان اوف اگرور کے دو افراد اس حملے میں زخمی ہوئے۔ اس کے بعد کے کچھ سال امن و امان سے گذرے۔

۱۸۸۴ء میں اوگی سے چار میل کے فاصلے پر کوہستان سیاہ کی بلندیوں پر ۲ ہزار کی تعداد میں چاغرزئی اور اکازئی اکھٹے ہوئے اور انہوں نے اوگی کے قلعے پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا۔ یہاں دو سو کے قریب فوج جمع تھی اسی اثناء میں لفٹینٹ ہیوٹ سکھ گورکھوں اور پولیس کی اڑھائی سو نفری کے

ساتھ پہنچا اور اور مقابلے کی تیاری شروع کر دی۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے مجاہدین اور قبائلی کھلے میدان میں آمنے سامنے جنگ لڑنے کی بجائے گوریلا جنگ کے حربوں کو استعمال کیا کرتے تھے۔ اس غیر متوقع صورت حال کو دیکھ کر وہ واپس ہوگئے۔ ۱۸۸۰ء تک ان قبائل کی مکمل ناکہ بندی جاری رہی۔ اسی سال پریاری سید اور چاغرزئی دل ہار بیٹھے اور انھوں نے اطاعت قبول کی لیکن اکازئی زیادہ سخت جان تھے انھوں نے ۱۸۸۷ء تک چار سال کی مکمل ناکہ بندی کے باوجود اطاعت قبول نہیں کی۔

۱۸۸۸ء میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس کی وجہ سے انگریزوں کو ایک اور مہم بھجوانا پڑی۔ میجر بیٹی اور کیپٹن آرمسٹون اوگی کے قلعے سے ۷۰ افراد کے ہمراہ نکلے اور بار چھر چوٹی پر چڑھ کر قریبی علاقے کا معائنہ کرنے لگے۔ یہاں سے وہ چٹابٹ کی سمت بڑھے لیکن راستے ھی میں اکازئیوں کے کچھ گوجر مزارعوں نے انہیں دیکھ لیا۔ مزارعوں نے گھات لگائی اور دونوں افسر اور ۱۰ دوسرے سپاھی موقع پر ھی ھلاک کر دئے گئے۔ خان خیل حسن زئی اور پریاری سید بھی فائرنگ کی آواز سن کر لپکے اور انھوں نے باقی پارٹی کا صفایا کرنا چاھا لیکن باقی پارٹی صوبیدار کشن بیر کی قیادت میں انگریز افسروں کی لاشوں کو لے کر جلدی سے نیچے اتر گئی۔

انگریزوں نے اس سے پہلے بھی جتنی مہمات بھیجیں وہ انگریز افسروں یا اھل کاروں کے جانی نقصان کا بدلہ لینے کے لئے بھیجی تھیں۔ ۱۸۵۲ء کی مہم محکمۂ نمک کے دو انگریز افسروں کے قتل ھونے پر بھیجی گئی تھی۔ ۱۸۶۸ء کی مہم اس وقت بھیجی گئی جب لفٹننٹ کرنل روتھنی زخمی اور ۲۴ سپاھی ھلاک ھو گئے تھے۔ اسی طرح ۱۸۸۸ء کی مہم دو انگریز افسروں کے ھلاک کئے جانے پر بھجوائی گئی۔

میجر جنرل مکوئین کی کمان میں ھزارہ فیلڈ فورس کی تشکیل کی گئی

اس کا مقصد کوہستان سیاہ کے قبائل کو زیر کرنا تھا ۔ اس فوج میں [illegible] پہاڑی توپخانے کی بیٹریاں، انجینیرز کی ایک کمپنی اور ۱۳ برطانوی اور [illegible] بٹالین شامل تھیں ۔ فوج دو حصوں میں تقسیم کی گئی تھی ایک بریگیڈ کی قیادت بریگیڈیر جنرل جی، این چینز (وکٹوریہ کراس) کے سپرد تھی اور دوسرا بریگیڈیر گالبریتھ کے زیر کمان تھا ۔ رسالے کی ایک رجمنٹ اور دو پیادہ بٹالینیں ریزرو میں رکھی گئیں تھیں ۔ میجر محمد اسلم خان کی زیر کمان خیبر رائفلز کے تین سو سپاہی اور مہا راجہ کشمیر کی دو بٹالینیں اور دو توپیں اس کے علاوہ تھیں ۔ یکم اکتوبر ۱۸۸۸ء تک یہ تمام فوج اوگی اور دربند میں دو حصوں میں تقسیم ہو کر پہنچ گئی تھی ۔ اس تمام فوج میں ۲۷۰ افسر، ساڑھے بارہ ہزار جوان ۸۰۰ گھوڑے اور ۲۴ توپیں شامل تھیں ۔

مختلف کالموں کو آگے بڑھنے کی ہدایات دی گئی تھیں ۔ پہلے کالم کو مناکا ڈنہ سے ہوتے ہوئے چٹابٹ پہنچنا تھا اور مناکا ڈنہ پر کچھ تعداد حفاظتی مقاصد کے لئے رکھنا تھی تاکہ رسل و رسائل کے ذرائع منقطع نہ ہو جائیں ۔ دوسرے کالم کو بارچھر کی چوٹی پر قبضہ کرنا تھا اور ایک رجمنٹ کو تیسرے کالم کے ساتھ ملنے کے لئے بھجوا دینا تھا ۔ تیسرے کالم کو سنبل بٹ کے گاؤں پر قبضہ کرکے چٹا اور سنبل بٹ کے جنکشن پر ۲۴ پنجاب اور ۲ توپوں کو ساتھ لینا تھا ۔ خیبر رائفلز کو اسی اثناء میں دوسرے اور تیسرے کالموں کے درمیان چیجری کی چوٹی پر پہنچنا تھا جب کہ چوتھے کالم کو دریائے سندھ کے قریب کوتکئی کے گاؤں کے پاس پہنچنا تھا ۔

معرکہ کوتکئی

چوتھا کالم کرنل کروک شینک کی قیادت میں ۴ اکتوبر کی صبح کو سات دن کا راشن ہمراہ لے کر چھمب سے آگے بڑھا ۔ ہراول دستے نے شنگری کے دیہات پر قبضہ کرلیا ۔ اور آگے بڑھا ۔ تقریباً ایک میل کے ریتلے میدان کو

جوور کینیے کے بعد اس کالم کو ایک غیر متوقع صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ یہاں بہت بڑی تعداد میں مجاہدین مقامی قبائل کے ہمراہ مورچے لگائے ہوئے تھے۔ توارا گاؤں اور دریائے سندھ کے درمیان کھلے میدان میں جھنڈے لئے ہوئے مجاہدین معرکے کے لئے تیار تھے۔ ان کی بڑی تعداد کوتکئی کے گاؤں تک ایک میل پہاڑی چٹان پر موجود تھی اور دوسرے مجاہدین چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں نالوں اور پہاڑ کی چوٹیوں اور کالم کے دائیں جانب موجود تھے۔ کئی اونچی جگہوں پر مضبوط مورچے بنے ہوئے تھے۔ دریائے سندھ کے دوسرے کنارے بھی کچھ نشانہ باز ۳ انچ دھانے کی چھوٹی توپوں کو لئے ہوئے بیٹھے تھے۔

مقابلہ شروع ہوگیا۔ انگریز فوج نے توپخانے اور مشین گن سے مسلسل فائرنگ شروع کر دی۔ رائل آئرش کے ایک دستے نے حملہ کر دیا۔ عین اسی موقع پر مجاہدین نے جو ایک قریبی نالے میں چھپے ہوئے تھے تلواروں سے حملہ کر دیا۔ یہاں گھمسان کا رن پڑا۔ مجاہدین نے شمشیر زنی کے جوہر دکھائے لیکن انگریزوں کی گیٹلنگ مشین کے فائر کی وجہ سے وہ تمام کے تمام شہید ہوگئے۔ صرف اس جگہ پر بعد میں ۸۸ لاشیں گنی گئیں۔ اس میں سے ۳۸ مجاہدین آزادی کی تھیں جنہیں انگریز وقائع نگاروں نے ہندوستانی جانبازوں کے نام سے یاد کیا ہے۔

دوسری طرف کوتکئی کے سامنے اور خود گاؤں پر مسلسل گولہ باری جاری تھی۔ چار گھنٹے کی مسلسل گولہ باری کے بعد گاؤں خالی ہوگیا۔ اس معرکے میں انگریزوں کو بھاری جانی نقصان اٹھانا پڑا۔ کیپٹن بیلی غازیوں کے حملے کی وجہ سے ہلاک ہوا۔ ان تمام جنگوں میں غالباً یہ پہلا موقع تھا کہ مجاہدین نے ایک جگہ جم کر لڑائی کی اس وجہ سے معرکہ کوتکئی اس دور کی تمام مہمات میں خاصی اہمیت کا حامل ہے۔

۹ سے ۱۶ اکتوبر تک کوتکئی کے مقام سے مختلف جگہوں کا معائنہ کیا جاتا

رہا ۔ ۵ کو کرنل گروک شنک کنہار کی جانب مطالعہ کے لئے گیا ہوا تھا کہ وہ کسی مجاہد کے ہاتھوں ہلاک ہوگیا ۸ کو انگریزوں نے کنہار پر قبضہ کر لیا ۱۰ اکتوبر جن کوتکئی اور کنہار کے درمیانی راستے کو بہتر بنانے میں گذرا۔ ۱۲ کو دیکھ بھال کے لئے ایک دستہ جا رہا تھا کہ اس پر مجاہدین نے حملہ کر دیا ۔ یہاں انگریزوں کے دو سپاہی زخمی ہوئے ۔ ۱۲ کو یہ کالم غازی کوٹ پہنچ گیا۔ رائل آئرش اور بریگیڈ ہیڈ کوارٹرز کنہار مقیم رہے اور یہاں سے پنج گلی کے مقام پر اوگی فورس کے ساتھ رسل و رسائل کا رابطہ قائم کیا گیا۔

اگلے روز بریگیڈیر جنرل گالبرائیتھ نے کالم کے ساتھ دریا عبور کیا اور مجاہدین کی آبادی اور سیدان گاؤں میں واقعہ قلعہ کو تباہ کر دیا ۔ اس کے علاوہ حسن زئیوں کے گاؤں گڑھی اور بکرائی کو بھی تباہ کر دیا گیا ۔ ۲۹ اکتوبر کو کوتکئی کو بھی تباہ کر دیا گیا ۔ اسی جگہ پر مشہور معرکہ کوتکئی پیش آیا تھا ۔

اگرور کا کالم کرنل سم کی کمان میں منصوبے کے مطابق سناکا ڈنہ پہنچا راستے میں اسے معمولی مزاحمت پیش آئی لیکن رات کو شبخون پڑا اور انگریزوں کے دو سپاہی زخمی اور ایک ہلاک ہوگیا ۔ دوپہر کے قریب پھر تلواروں سے حملہ ہوا اور دست بدست لڑائی میں پانچ افراد شدید زخمی کر دئے گئے ۔ اسی رات انگریزوں کے سترہ خچر بھی مجاہدین کے ہاتھ لگے ۔

دوسرا کالم کرنل گریڈی، بریگیڈیر جنرل چیز اور پہلے بریگیڈ کے ہیڈ کوارٹر کے ہمراہ بارچھر کی چوٹی پر پہنچنے کے لئے پیش قدمی کر رہا تھا ۔ یہ بارچھر کے دیہات تک پہنچ گیا ۔ تیسرے کالم کے ہمراہ میجر جنرل مکوئین اور کرنل سنڈرلینڈ تھا ۔ یہ کالم بھی سنبل بٹ تک پہنچ گیا ۔ اسی روز پہاڑی توپخانے کی دو بیٹریاں اور ۳۲ پنجاب بھی پہنچ گئی ۔ خیبر رائفلز سنبل بٹ کے دامن میں موجود رہی ۔ الغرض تمام کالم اپنی متعینہ جگہ پر پہنچ گئے تھے ۔

پہلا کالم جب چناپٹ کی طرف روانہ ہوا تو مجاہدین نے درختوں کی آڑ لیتے ہوئے ان پر گولیوں کی بوچھاڑ کردی۔ کئی سپاہی زخمی ہوئے لیکن کالم چناپٹ پہنچنے میں کامیاب ہو گیا۔ یہاں بہت کم پانی مل سکا۔ دوسرے کالم کو بھی پامپورگلی پہنچنے تک خاصی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن ان کا جانی نقصان زیادہ نہیں ہوا اور یہ کالم پامپور گلی کے جنوب میں پہنچ گیا۔ تیسرا کالم رنمل پہنچ گیا اور یہاں خاصی تعداد میں مجاہدین نے کالم پر حملہ کرکے دس سپاہیوں کو ہلاک اور زخمی کر دیا۔ اب کالم کو سیری پہنچنے کی کوشش کو ترک کرکے واپس پلٹنا پڑا۔ پسپائی کے دوران مزید ۴ سپاہی ہلاک ہوگئے ایک اور شخص کو خیمے میں شبخون مار کر شدید زخمی کر دیا گیا۔ دوسرے کالم کا ایک حصہ سری پہنچنے میں کامیاب ہوگیا تھا۔ اب قریبی دیہاتوں کی تباہی کا آغاز ہوا اور ۱۳ دن تک مسلسل یہ سلسلہ جاری رہا۔ کالموں پر حملے مسلسل جاری تھے۔ اور پسپائی کے وقت جنگل میں سے گذرتے ہوئے مجاہدین حملہ کرکے اکا دکا سپاہیوں کو موت کے گھاٹ اتارتے رہے۔

انگریزوں کو یہ اندازہ ہوگیا تھا کہ اس علاقے میں زیادہ عرصے تک ٹھہرنا ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ یہ فورس اس علاقے میں ایک ماہ سے بھی کم عرصے قیام کے بعد واپس ہو گئی۔ اس میں شک نہیں کہ کئی دیہاتوں کو تباہ کر دیا گیا تھا لیکن یہاں یہ بات بھولنا نہیں چاہئے کہ دیہات کے تمام لوگ بیوی بچوں سمیت اونچے پہاڑوں پر محفوظ مقامات پر پہنچ جایا کرتے تھے۔ مٹی کے بنے ہوئے کچھ گھروں کو آگ لگا دینے یا تباہ کر دینے سے انگریزوں کو کسی طرح کی کامیابی نصیب نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ ظلم قبائل کے دلوں میں انگریزوں کے خلاف نفرت کو دو چند کر دیتا تھا اور اس کا انتقام انگریزوں کے زیر انتظام علاقے میں واقع دیہاتوں کو تباہ کرکے یا انگریزوں کو جان سے

مار کر لے لیا جاتا تھا۔ انگریز اس علاقے میں مداخلت نہ کرتے تب بھی وہ امن چین سے نہیں رہ سکتے تھے۔ اور مداخلت کی صورت میں بھی انہیں خاصے جانی نقصانات اٹھانے پڑتے تھے۔ کوہستان سیاہ کی ۱۸۸۸ء کی مہم کے دوران انگریزوں کے دو افسر اور ۲۰ سپاہی ہلاک، تین افسر اور ۵۰ سپاہی زخمی ہوئے تھے۔ یاد رہے کہ یہ مہم صرف ایک ماہ جاری رہی تھی۔

اس مہم کے نتائج کے بارے میں انگریز فوجی مورخین کا بیان یہ ہے کہ "قبائل سے یہ وعدہ لے لیا گیا کہ وہ انگریز افسروں اور سپاہیوں کو کوہستان سیاہ کی چوٹیوں تک جانے دیں گے اور انہیں نقصان نہیں پہنچائیں گے۔ اس طرح کوہستان سیاہ تک برطانوی عملداری کو تسلیم کر لیا گیا تھا" لیکن یہی مورخ لکھتے ہیں کہ ایک سال بعد ہی جب جنرل مکوئین اور اس کے ہمراہ ایک ہزار سپاہ اوگی سے بار چھر کی چوٹی پر پہنچے تو انہیں شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ قبائل بہت بڑی تعداد میں جمع ہوگئے تھے۔ اور جب انگریزوں نے ایلچی بھیجے تو ان کے ہاتھوں یہ پیغام ملا کہ خیریت اسی میں ہے کہ واپس ہولیں۔ انگریز مورخ یہ لکھتا ہے کہ سپاہ آہستہ آہستہ پسپا ہوگئی۔ (Leisurely Withdrawn) لیکن یہ سپاہ جنرل مکوئین کے ساتھ جس شکست خوردہ انداز میں واپس ہوئی ہوگی اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۸۸۸ء کی مہم قطعی طور پر ناکام ہو چکی تھی اور مجاہدین بدستور کوہستان سیاہ پر ڈٹے ہوئے تھے۔

۱۸۹۱ء کی مہم

۱۸۹۰ء اکتوبر کے آخری ہفتے میں جنرل مکوئین کو ایک ہزار کے لشکر کے باوجود کوہستان سیاہ سے اترنے پر مجبور کر دیا گیا تھا۔ یہ پسپائی ایک کھلی ہوئی شکست تھی۔ اسی کا بدلہ لینے کے لئے حسن زئیوں اور اکازئیوں کے علاقے میں ایک اور مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا گیا۔ اب جنوری ۱۸۹۱ء

میں میجر جنرل ایلیز کی کمان میں ہزارہ فیلڈ فورس کی تشکیل کی گئی۔

پچھلے تجربات کے پیش نظر اس بار دریائے سندھ کے کنارے کنارے فوج بھیجنے کا منصوبہ بنایا گیا۔ دریائے سندھ کے کنارے حسن زئیوں اور اکا زئیوں کی زرخیز زمینیں اور بڑے بڑے دیہات واقع تھے۔ اس لئے بھی یہ اقدام بہتر سمجھا گیا۔ مزید برآں کوھستان سیاہ کے جنگل انگریزی فوج کا مقتل بننے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ گھنے درختوں کی اوٹ سے مجاھدین نکل کر پہلے بھی انگریزوں کو نقصانات پہنچاتے رہے تھے۔ اس لئے اس علاقے سے گریز ہی مناسب سمجھا گیا۔

یہ طے کیا گیا کہ اوگی میں تھوڑی فوج مقیم رہے اور فوج کی زیادہ تعداد دربند سے دو کالموں میں روانہ ہو۔ ایک کالم بارادر اور پہلم سے ہوتا ہوا تلی کی طرف بڑھے اور دوسرا دریا کےساتھ ساتھ کوتکئی اور کنہار سے ہوتا ہوا جائے۔ ۸ مارچ کو میجر جنرل ایلیز دربند پہنچا اور ۱۰ کو تمام فوج یہاں سے چلنے کے لئے تیار ہوگئی۔ فوج کے دو بریگیڈ بنائے گئے ایک بریگیڈیر ولیم سن اور دوسرا بریگیڈیر جنرل ھیمنڈ (وکٹوریہ کراس) کے زیر کمان تھا۔ دریائی کالم میں جس کی کمان بریگیڈیر جنرل ولیم‌سن کے پاس تھی ۶۰ برطانوی افسر، ۳۱۰۶ سپاھی اور ۹ توپیں تھیں۔ تلی کالم میں جس کی کمان بریگیڈیر جنرل ھیمنڈ کے پاس تھی ۱۰ برطانوی افسر، ۲۷۴۸ سپاھی اور ۹ توپیں تھیں۔ ڈویژنل ھیڈکوارٹر کا دستہ جس میں ۶ افسر اور ۳۳۳ سپاھی تھے دریائی کالم کے ساتھ روانہ کر دئے گئے۔ اسی طرح اوگی کے مقام پر ۱۳ افسر، ۸۸۳ سپاھی اور تین توپیں موجود تھیں۔ کل فوج ۱۳۰ افسروں ۷ ہزار سے زائد سپاھیوں اور ۲۰ توپوں پر مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ سڑک بنانے کے لئے دو سو قلیوں کا ایک دستہ بھی موجود تھا۔

۱۲ مارچ کو تلی کالم دربند سے روانہ ہوا اور پہلم پہنچ گیا۔ اسی طرح

دریائی کالم جس کے ہمراہ جنرل ایلیز اور ڈویژنل ہیڈ کوارٹر تھا کوتکئی کے مقام پر پہنچ گیا۔ دایاں کالم ۱۳ کو ٹلی پہنچ گیا جبکہ دریائی کالم کوتکئی ہی میں رکا رہا اور اس اثناء میں قریبی علاقے کا تفصیلی معائینہ کیا جاتا رہا۔ میدان (دائیں کنارے پر ہندوستانی جانبازوں کی بستی جسے تباہ کیا جا چکا تھا)، کنہار، غازی کوٹ، مکرانئی، رل اور پلوسی کے دیہاتوں کے معائینے کے دوران جگہ جگہ حملے ہوتے رہے لیکن انگریزی فوج کا زیادہ جانی نقصان نہیں ہوا۔ چھوٹی چھوٹی جھڑپوں کے علاوہ بڑے پیمانے پر حملہ نہیں ہوا۔ دائیں کالم کو اسی اثناء میں دریا کے دوسری جانب رسد پہنچانے میں خاصی دقت پیش آرہی تھی۔ اس لئے اس کالم کو نیچے لایا گیا۔ ۱۶ کو کوتکئی کے مقام پر کشتیوں کا پل تیار ہو چکا تھا اور پلوسی تک سڑک بھی بن چکی تھی۔ لیکن بے حد بارشوں کی وجہ سے کالم کوتکئی ہی میں رکا رہا۔ اس کے دو دستے غازی کوٹ اور کنہار کے مقام پر مقیم تھے۔

۱۹ مارچ کی صبح کو غازی کوٹ کی چوکی پر مجاہدین نے بھرپور حملہ کر دیا۔ مجاہدین تلواریں سونت کر حملہ آور ہوئے تھے۔ اور کچھ ہی دیر میں انہوں نے چوکی اور گاؤں کے درمیان ایک اہم جگہ پر قبضہ کر لیا۔ یہاں دست بدست مقابلہ ہوتا رہا۔ کنہار سے کمک پہنچ جانے کی وجہ سے مجاہدین کو نقصان اٹھانا پڑا۔ اس جگہ ۲۰ مجاہدین شہید ہوئے۔ لاشوں کی شناخت پر پتہ چلا کہ ان میں سے ۲۲ مجاہدین ہندی جانباز تھے۔ وہ خون جو بالاکوٹ میں بہا تھا، پچاس سال گذرنے کے بعد بھی بہہ رہا تھا۔ بنگال اور پٹنہ غرض تمام شمالی وسطی ہندوستان کے مختلف علاقوں سے آئے ہوئے مجاہد اپنے گھروں سے ہزاروں میل دور جذبۂ جہاد اور شوق شہادت سے معمور اپنی جان کے نذرانے پیش کر رہے تھے۔

ان گمنام شہیدوں کے بارے میں تاریخ اس سے زیادہ کچھ نہیں بتاتی

کئی بے شمار شہید ہوگئے۔ لیکن کیا عقل نے بعض اعداد ان شہیدوں کے ان روشن کارناموں کا سراغ دے سکتے ہیں۔ وہ اپنے مقصود کو پانے میں کامیاب ہو گئے۔

خدا رحمت کند این عاشقان پاک طینت را

وہ کہکشاں کی مانند تھے۔ جو صبح آزادی طلوع ہوتے ہی نظروں سے اوجھل ہوگئی لیکن صبح آزادی کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے والوں نے کبھی سوچا بھی ہے کہ یہ صبح ''خون صد ہزار انجم سے'' طلوع ہوئی ہے۔

اسی رات مجاہدین نے کنہار کے مقام پر شب خون مارا اور انگریزوں کی فوج کے تین سپاہی زخمی ہوئے۔ ۲۰ کو دریائی کالم پیرزادہ پیلا کی طرف بڑھا اور ۲۱ کو پلوسی کے مقام پر دریائی کالم نے حفاظتی انتظامات کئے۔ اسی دن دایاں کالم رل پہنچا اور ۲۲ اور ۲۳ کو سری کو تباہ کرنے کے بعد واپس ٹلی پہنچ گیا۔ یہاں سے یہ کالم دریائی کالم کے ساتھ شامل ہوگیا اس کے کچھ دستے رل ٹلی اور بکرائی میں رہنے دئے گئے۔ ۲۳ کو انگریزوں نے بڑی مشکل سے پلوسی اور بکرائی کے درمیان عارضی پل بنایا۔ مجاہدین کی خاصی بڑی تعداد چوٹیوں پر جمع ہو چکی تھی اور بکرائی کے اوپر مجاہدین اور سکھ رجمنٹ کی آپس میں کئی جھڑپیں ہوئیں۔ چونکہ مجاہدین نے جس جگہ مورچہ بندی کی تھی اس کی وجہ سے دریا کے دوسری جانب نقل و حرکت کرنا خاصا مشکل ہوگیا تھا اس لئے انگریزوں نے مجاہدین کے مقابلے کے لئے رسالے کو بھیجا۔ اس لڑائی میں ایک افسر شدید زخمی اور ۴ سپاہی ہلاک ہوگئے۔

۲۴ کو بریگیڈیر جنرل ہیمنلٹ اپنے بریگیڈ کے ہمراہ شالی نالے کی طرف بڑھا اور دربانائی کے مقام پر قبضہ کر لیا۔ یہاں بھی انگریزوں کو شدید نقصانات کا سامنا کرنا پڑا۔ ایک افسر ہلاک اور کئی سپاہی زخمی ہوئے۔ اسوقت تک صورت حال کافی نازک ہو چکی تھی۔ حکومت نے جنرل ایلون کی درخواست پر اسٹاف بریگیڈ کو بھی راولپنڈی سے ہری پور کے راستے آگے بڑھانے

کے احکامات بھجوا دئے تھے۔ یہ بریگیڈ بریگیڈیر جنرل سر لوکہارٹ کی کمان میں تھا۔ ۲۰ کی صبح پلوسی کے جنوب مغرب میں واقع موضع پر حملہ ہوا۔ ۲۷ کو بریگیڈیر ھیمنڈ نے مجاھدین پر سرمل کے مقام پر حملہ کیا یہاں گھمسان کی جنگ ہوئی اور انگریزوں کو خاصے نقصانات اٹھانے پڑے۔

اسی اثناء میں پلوسی کے شمال مغرب میں بیاس کے مقام پر بنیر کے قبائل بڑی تعداد میں جمع ہو چکے تھے۔ یوں محسوس ہوتا تھا کہ مجاھدین کو راولپنڈی سے محفوظ بریگیڈ کی آمد کی پیشگی اطلاع مل چکی تھی اور اسی لئے انھوں نے بنیر والوں کی امداد طلب کر لی تھی۔ دریائے سندھ کی وادی میں بھی قبائل خاصی تعداد میں اکھٹے ہو رہے تھے۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لئے انگریزوں نے ایک طرف محفوظ بریگیڈ کو دربند پہنچا دیا اور دوسری طرف مردان میں چھاؤنی کی نفری کو زیادہ بڑھا دیا تاکہ بنیر والوں کی طرف سے اس طرف سے حملہ نہ کیا جا سکے۔ بنیر والا لشکر سوات کے اخوند زادہ میاں گل کے احکامات پر سامنے آیا تھا۔ پشاور کے کمشنر اور اخوند زادہ گل کے درمیان خط و کتابت ہوئی اور نا معلوم وجوہ سے یہ لشکر ۴ اپریل کو واپس ہوگیا۔ یہ خط و کتابت کیا تھی اس بارے میں لاعلمی کی وجہ سے کچھ نہیں کہا جا سکتا لیکن تاریخ کے اس سربستہ راز سے ممکن ہے کہ مستقبل کا کوئی مورخ پردہ اٹھا سکے۔ امبیلا میں ۱۸۶۳ء میں بھی اسی طرح کی صورت حال پیش آئی تھی کہ بنیر کا لشکر واپس چلا گیا تھا۔ تقریباً تیس سال بعد پھر اسی طرح کی صورت حال پیش آ رہی تھی۔ تاریخ ھمیں یہ ضرور بتاتی ہے کہ جب مجاھدین آزادی زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا تھے اور انگریزوں کے خلاف ایک خون ریز جنگ میں مصروف تھے تو سوات کے اخوند اور اخوند زادے نے ان کی کوئی مدد نہیں کی۔ تاریخ کی اس بےرحم گواھی کی تاویل چاہے جو بھی چاہے کی جائے لیکن کوئی بھی مورخ اس سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اگر اخوند زادہ گل میاں بنیر کے اس لشکر کو

لے کر پہنچ جاتا تو صورت حال کتنی مختلف ہوتی۔ تاریخ خاصی بے رحم واقع ہوئی ہے اس میں ماضی شرطیہ یا ماضی تمنائی کی کوئی گنجائش نہیں۔ صورت جو بھی پیش آئی وہ آپ کے سامنے ہے۔ محفوظ بریگیڈ ۲ اپریل کو میرن زئی کے مقام پر خطرناک صورت حال کی وجہ سے دربند سے کوہاٹ چلا گیا۔ جبکہ ۴ اپریل کو بنیر کے قبائل اپنے اپنے گھروں کو واپس چلے گئے تھے۔ یہ خاصے معنی خیز واقعات ہیں۔

۸ اپریل کو دریائے سندھ کے دائیں کنارے سے تمام فوج بائیں کنارے پر منتقل ہو چکی تھی۔ دائیں کنارے پر مجاھدین کا زور خاصا بڑھ چکا تھا اور یہاں زیادہ عرصہ قیام خطرے سے خالی نہیں تھا۔ ۱۵ اپریل کو کشتیوں کا پل توڑ دیا گیا تھا اور فوج دربند سے اوگی منتقل کرنے کا فیصلہ کیا جا چکا تھا۔ ۲۴ اپریل تک دربند خالی کیا جا چکا تھا۔ پہلی جون تک پہلا بریگیڈ لمل اور دوسرا بریگیڈ سیری منتقل ہو چکا تھا۔ دربانائی، کان، دلیاری، رل، کنگر، سیرا اور سرمل کی تمام چوکیاں خالی کی جا چکی تھیں۔ ۱۱ جون کو اس فوج کی واپسی کی تیاریاں شروع ہو چکی تھیں اور ۱۶ جون کو هزارہ فیلڈ فورس کا خاصا بڑا حصہ واپس ہو گیا تھا۔ اس طرح ۱۸۹۱ء کی یہ مہم بھی کوئی قابل ذکر کامیابی حاصل کئے بغیر واپس ہوگئی۔ حسن زئیوں کو مجبور کیا گیا تھا کہ وہ ھاشم علی خان کی جگہ ان کے چچیرے بھائی ابراھیم خان کو منتخب کرلیں۔ لیکن ابراھیم خان کو ۱۹۰۵ء میں قبیلے ھی کے لوگوں نے ختم کردیا۔ اس طرح انگریزوں کے پروردہ شخص کا خاتمہ ہوگیا۔ ھاشم علی انگریزوں کے قابو نہیں آسکا۔ ۱۹۰۹ء تک کی ملٹری رپورٹ اسے مفرور کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ بدستور جدو جہد آزادی میں مشغول رہا۔

انگریز یہ اچھی طرح سمجھتے تھے کہ وہ قبائل کو آپس میں لڑائے بغیر ان پر کسی طرح قابو نہیں پا سکتے۔ انھوں نے یہاں بھی تقسیم کرو اور حکومت

کرو کی پالیسی پر عمل کیا۔ مختلف قبائل آنے والے سالوں میں ایک دوسرے سے لڑ کر اپنی طاقت ضائع کرتے رہے اور انگریز اس علاقے سے پیش آمدہ خطرات سے محفوظ ہوگیا۔ مجاہدین کے اخلاف میں سے آج بھی دریائے سندھ کے کنارے کئی دیہاتوں میں لوگ آباد ہیں۔ وہ معاشی اعتبار سے آج بھی اسی طرح خستہ حال ہیں لیکن ان میں گذشتہ دنوں کی موہوم سی یادیں اب بھی باقی ہیں۔ انگریز اپنے لشکروں سمیت اس سرزمین سے رخصت ہو چکا ہے۔ وہ ان سرفروش مجاہدوں کو کبھی بھی تسخیر نہیں کر سکا۔ مستقبل کے پردے میں کیا کچھ ہے اسے کون جانتا ہے۔ شاید کہ ماضی کے ان اسباق سے مستقبل کی تعمیر کا کچھ سامان ہو سکے۔

BIBLIOGRAPHY

Adye, Col. John
Sithana-A Mountain Campaign on the Border of Afghanistan

Aitchison, C.U.
A Collection of Treaties, Engagements and Sanads, Vol. XI

Hunter, W.W.
The Indian Musalmans, 3rd edn.

India, Government of
Report on the Administration of the Punjab and its Dependencies for 1888-89

Khan, Muinuddin
Selection from Bengal Government Records on Wahabi Trials

Paget, W.H. and Mason
A Record of Expendition against North Frontier Tribes since the Annexation of Punjab

Pakistan Historical Society
History of Freedom Movement, Vol. II

Roberts, Field Marshal Lord
Forty one Year in India, Vol. II

Simla. Major Gen. Mequeen
Black Mountain Expedition

Sir Syed Ahmad Khan
Our Review on Dr. Hunter's "Indian Mussalmans," translated by Iqbal Academy

Vaughan, Gen. Sir Luther
My Services in the Inbian Army and After

Watson, D.
Gazetteer of the Hazara District, 1907

Wylly, Col. H.C.
From Block Mountain to Waziristan

Young, H H.
Regimental History of the 13th Frontier Force Rifles, 1849-1926

غلام رسول مہر سرگذشت مجاہدین کتاب منزل لاہور ۱۹۵۴ء

مولوی محمد میاں علمائے ہند کا شاندار ماضی جلد دوئم

مسعود عالم ندوی ہندوستان کی پہلی اسلامی تحریک حیدر آباد دکن ۱۳۷۱ھ

تاریخ ہزارہ ایڈورڈ جارج ولیس و محمد اعظم بیگ ۱۹۷۴ء

یوسف‌زئی افغان اللہ بخش یوسفی ۱۹۶۰ء

شاہ ولی اللہ کی فتح الرحمن کا ایک نادر قلمی نسخہ

احمد خان

شاہ ولی‌اللہ دھلوی کی دینی خدمات خصوصاً اسلام کو منقح شکل میں پیش کرنے کی سعی و کوشش سے ھر شخص واقف ھے۔ آپ کی سوانح حیات اور کارناموں سے متعلق کئی کتابیں لکھی جا چکی ھیں۔ آپ کے خیالات، نظریات اور تعلیمات پر متعدد علماء نے روشنی ڈالی ھے۔ موجودہ تحریر میں ان کی ایک کتاب جو فتح‌الرحمن فی ترجمۃالقرآن ھے، کے ایک نادر قلمی نسخے کا تعارف پیش کرنا مقصود ھے۔ اس نسخے پر روایت کی اجازت خود شاہ ولی اللہ کی تحریر کردہ ھے۔ ان کی یہ تالیف ان کے سامنے پڑھی گئی اور اور پڑھنے والے کو شاہ صاحب نے باقاعدہ روایت کی اجازت دی۔

شاہ ولی اللہ کی تمام تالیفات چھپ چکی ھیں۔ ان کی حیات ھی میں ان کی تالیفات کو مقبولیت حاصل ھو چکی تھی۔ ان تالیفات میں ترجمۂ قرآن کی ایک ممتاز حیثیت ھے، کیونکہ شاہ صاحب ھی وہ پہلی شخصیت ھیں جنھوں نے اھل ھند کو قرآن کے ترجمے سے روشناس کرایا۔ یہ ترجمہ ۱۱۵۱ھ میں مکمل ھوا اور ۱۱۵۶ھ سے اس کی تدریس کا باقاعدہ سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ اس ترجمے کے ساتھ جو تشریحی نوٹ ھین وہ بہت ھی اھم ھیں جن کے بارے میں مولانا عبیداللہ سندھی نے یوں تحریر فرمایا ھے:

> ”آپ نے ترجمہ کے ساتھ مختصر طور پر جو تشریحی فوائد لکھے ھیں ان کی اھمیت میں یورپ میں جا کر سمجھ سکا ھوں“۔

قرآن کے ترجمے کے بارے میں مولانا سندھی فرماتے ہیں:

"قرآن عظیم کا مذکورہ ترجمہ میرے نزدیک ایک ہندوستانی کے لئے تمام تفاسیر سے بہتر کتاب ہے" (۱)۔

طالبان علم کسب فیض کے لئے دور دراز کے علاقوں سے چل کر شاہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ طریقہ یہ تھا کہ طلبہ اپنے قلم سے خود لکھ کر یا کسی کاتب سے لکھوا کر کتابیں شاہ صاحب کے پاس لے جاتے اور ان کے سامنے اس کا کچھ حصہ یا پوری کتاب پڑھتے۔ شاہ صاحب غلط مقامات کی تصحیح فرما دیتے، کوئی نکتہ ذہن میں آتا تو دوران تعلیم وہ بھی فرما دیتے۔ ایسے نکتے طالب علم اپنی کتاب کے حاشیہ پر افادات کی شکل میں لکھ لیتے تھے۔ خود اپنی جن تالیفات کی روایت مقصود ہوتی شاہ صاحب ان کو نہایت اہتمام سے سنتے، ان کے ایک ایک لفظ کو درست کراتے اور ان کے مشتملات کے ضمن میں اگر کوئی بات اس وقت ذہن میں آتی تو اضافہ فرما دیتے تھے۔ چنانچہ ہر مصنف کی طرح ان کی بھی یہی کوشش ہوتی تھی کہ ان کی ہر کتاب کامل ترین صورت میں عوام کے سامنے آئے۔ شاہ صاحب نے اپنی اس تالیف کو بھی عمر کے آخری سالوں میں مکمل ترین صورت میں تحریر کرانے کی سعی کی ہے۔

شاہ صاحب کے شاگردوں کی تعداد شمار سے باہر ہے۔ پورے عالم اسلام کے اس وقت کے علماء نے آپ سے استفادہ کیا ہے۔ آپ کے شاگردوں میں بعض تو خود جید قسم کے عالم ہو گزرے ہیں۔ ایک صاحب نور شاہ نامی اکتساب علم کے لئے شاہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے ہیں۔ انھوں نے غالباً دوسری کتابوں کے علاوہ فتح الرحمن فی ترجمۃ القرآن بھی ان سے پڑھا ہے۔ قاعدے کے مطابق شاہ صاحب نے اس نسخے سے کچھ حصہ سنا اور پھر پوری کتاب

---

(۱) مولانا عبیداللہ سندھی: الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) – ص ۳۴۳

کی روایت کی انھیں اجازت دیدی ۔ یہ اجازت نور شاہ صاحب کے مملوکہ نسخہ پر بھی تحریر کردی ہے ۔ فتح الرحمن کا یہ نسخہ مختلف ہاتھوں سے گزرتا ہوا حال ہی میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے کتب خانے میں پہنچا ہے ۔

اس نسخے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ شاہ ولی‌اللہ صاحب نے خود اس کو سنا ہے دوسری خصوصیت یہ ہے کہ نورشاہ صاحب نے ان نکات کو بھی کتاب کے حاشیہ پر درج کر دیا ہے جو دوران سماعت شاہ صاحب نے فرمائے ۔ فتح الرحمن مطبوع میرٹھ ۱۲۸۵ھ سے میں نے اس نسخے کا مقابلہ کرکے دیکھا ہے کئی نکات میں اضافہ ہے اور کئی نکات تو بالکل نئے اور خاصے طویل ہیں ۔ بدیں وجہ یہ نسخہ بہت زیادہ قدر و قیمت کا حامل ہے ۔ اس کے علاوہ یہ تحریر شاہ ولی‌اللہ کی زندگی کے آخری حصہ کی ہے اس لئے بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے ۔

اس نسخے میں ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ نورشاہ صاحب نے جو توضیحات حاشیے پر لکھی ہیں ان کو کسی صاحب نے سلسلہ وار یکجا کرکے بطور ضمیمہ آخر میں لگا دیا ہے ۔ ان کو ایک جگہ جمع کرنے کا ایک خاص مقصد تھا جسے ابتداء میں جامع نے یوں واضح کیا ہے :

> باید دانست کہ در هامش مسودہ این ترجمہ حواشی چند نوشتہ بودند ۔ بعض مبین توجیہ کہ ترجمہ مبنی بر آنست و شاھد وجہ از وجوہ تفسیر کہ در ترجمہ اختیار کردہ شد و بعض تنبیہ بر تفردات و ترجیحات حقیر و بحسب اتفاق بعضے آن حواشی بزبان عربی بود و بعضے بزبان فارسی ۔ چون این ترجمہ مبیض گشت بخاطر مستحسن نمود کہ آن حواشی را کہ در ذیل این نسخہ بهمان عبارت کہ درست نوشتہ شود تا ناظر در ترجمہ آن فوائد رانیز دریابد ۔

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ان حواشی کو اس نسخے کی ذیل بنانے میں کئی فوائد پیش نظر تھے ۔ بعض کا تعلق شاہ ولی اللہ کے خیالات یا تفسیری

نکات بھی ہے اور بعض متفرق امور پر تنبیہ کا درجہ رکھتے ہیں ۔ ان میں سے بعض عربی زبان میں ہیں اور بعض فارسی میں ۔ ان سب کو یکجا اس لئے کر دیا گیا تاکہ ترجمہ دیکھنے والے ان فوائد کو بھی ایک نظر میں دیکھ سکیں ۔

اٹھارہ صفحات پر مشتمل یہ نکات نور شاہ صاحب کے ہاتھ کی تحریر نظر نہیں آتے کیونکہ حاشیے پر لکھی ہوئی ان کی تحریر سے یہ تحریر ذرا مختلف ہے ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انھی کے ہوں، حاشیہ پر جلدی کی وجہ سے شکستہ حالت میں لکھے گئے ہوں بعد میں ٹھہر ٹھہر کر نقل کیا ہوگا اس لئے خط میں فرق ہوگیا ۔یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انھوں نے کسی اور شخص سے لکھوا کر شامل کر دیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخہ نورشاہ صاحب سے جب کسی اور شخص کے پاس منتقل ہوا ہو تو اس نے خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر یہاں لگا دیا ہو۔ بہر حال جس کسی نے ایسا کیا ہے اس نے ترجمے کے ساتھ شاہ صاحب کی توضیحات کو محفوظ کر دیا ہے ۔

یہ نسخہ بہت عمدہ لکھا ہوا ہے۔ اس کے کاتب عظمت‌اللہ بن حافظ لطف‌اللہ ہیں ۔ کاتب نے اس نسخے کی تحریر سے فراغت کی تاریخ اور وقت کو یوں تحریر کیا ہے :

> قد وقع الفراغ من ترجمة القرآن المجيد تصنيف حقائق و معارف آگاه میاں شاه ولی‌الله فی وقت نصف‌النهار یوم الثلثاء فی سبعة عشر من رمضان‌المبارک سنة ألف و مائة و اثنا و سبعين من هجرة‌النبی صلی الله علیه وسلم بید الفقير الراجی الی رحمة الله عظمت الله بن حافظ لطف الله غفرالله له و لوالدیه ۔

یعنی یہ نسخہ شاہ ولی اللہ کی وفات (۱۱۷۶ھ) سے تقریبا چار سال قبل لکھا گیا ہے ۔ ممکن ہے نور شاہ صاحب نے اسی سال یا اس کے کچھ عرصہ بعد یہ نسخہ شاہ صاحب سے پڑھا ہو۔

اس نسخه میں فی صفحه اٹھارہ یا انیس سطریں ھیں ۔ اس میں قرآنی آیات پر شاہ ولی‌اللہ کے فرمان کے مطابق سرخ روشنائی سے لکیریں لگائی گئی ھیں ۔ متن میں پہلے آیات درج ھیں ۔ ان کے بعد ان کا ترجمه اور مختصر تشریح بزبان فارسی تحریر ھے ۔ حواشی کے نکات میں کہیں کہیں عربی زبان بھی استعمال کی گئی ھے ۔ خیال رھے که مطبوعه کتاب میں آیات کے نیچے ان کا فارسی ترجمه ھے اور نکات کو الگ حاشیے میں درج کیا گیا ھے ۔

اس نسخے کے اصل مالک اور شاہ ولی اللہ کے شاگرد نورشاہ کے بارے میں کوئی معلومات حاصل نه ھوسکی ۔ معروف تذکروں میں ان کے بارے میں کچھ نہیں ملتا ۔

شاہ صاحب نے اپنی یا دوسروں کی کتابوں پر جو اجازت تحریر کی ھے ان کے الفاظ ایک دوسرے سے مختلف ھیں ۔ صحیح بخاری پر، جس کا نسخه خدا بخش لائبریری (پٹنه) میں محفوظ ھے(۲)، جو کلمات تحریر کئے ھیں ان کی نسبت فتح‌الرحمن کے اس نسخے کے الفاظ بہت مختصر ھیں ۔ اس نسخے کے الفاظ یه ھیں :

> بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ الحمدللہ وحدہ اما بعد فقدّ سمع علی طرفا من ھذا الکتاب المسمي بفتح‌الرحمن فی ترجمةالقرآن صاحب. ھذہ النسخة السید نورشاہ و أجزت له روایة سائرہ، و أنا الفقیر مؤلف الکتاب احمد المدعو بولی‌اللہ کان‌اللہ له فی الاُولی و الاُخری و الحمدللہ ۔

اس اجازت نامے میں کوئی تاریخ درج نہیں جس سے معلوم ھوسکے که نورشاہ صاحب نے کب یه ترجمه پڑھا تاھم یه طے ھے که نسخے کی تحریر (۱۱۷۲ھ) کے بعد یه اجازت حاصل کی گئی ھے ۔ اس کے صحیح سال و ماہ کا پته اس صورت میں لگ سکتا ھے جب کوئی صاحب نورشاہ صاحب کی سوانح پر

(۲) مسعودؔعالم ندوی : الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۳۴۷.

روشنی ڈالیں اور شاہ صاحب سے ان کی ملاقات کے وقت اور سال کی تعیین بھی فرمائیں۔

یہ نسخہ بہت اچھی حالت میں ہے۔ اس پر غیر واضح ایک بیضوی مہر بھی ہے جس میں ایک لفظ خادم بالکل صاف پڑھا جاتا ہے۔ اس مہر میں سن بھی درج ہے مگر اس میں سینکڑے کا ہندسہ صاف نہیں البتہ ایک ہزار اور ۶۷ ٹھیک پڑھا جاتا ہے۔

عالم اسلام

محمود احمد غازی

تھائی لینڈ :

مصر کی مجلس اعلی برائے اسلامی امور کے سیکریٹری جنرل جناب محمد توفیق عویضہ نے تھائی لینڈ کا دورہ کیا اور وہاں کے وزیر خارجہ اور دوسرے اعلی حکام سے تھائی لینڈ کی مسلم اقلیت کو درپیش مسائل پر گفتگو کی۔ اس موقعہ پر مصری مسلمانوں اور تھائی لینڈ کی مسلم اقلیت کے مابین برادرانہ اور دوستانہ تعلقات کو مزید استوار کرنے پر بھی غور و فکر کیا گیا۔ جناب توفیق عویضہ نے جنوبی تھائی‌لینڈ کے مسلم اکثریتی علاقوں میں تعلیمی سہولتیں وسیع کرنے پر بھی زور دیا اور وہاں کے مسلمان زعماء سے بھی ملاقات کی۔ یاد رہے کہ تھائی لینڈ کا جنوبی صوبہ پتانی مسلم اکثریت کا صوبہ ہے۔ وہاں کے مسلمانوں کو بہت سے معاشرتی، دینی، ثقافتی اور سیاسی مسائل درپیش ہیں جن کے مناسب اور منصفانہ حل کے لئے وہ مدت سے کوشاں ہیں۔ امید ہے کہ جناب توفیق عویضہ کے اس دورہ سے ان مسائل کے حل میں بہت کچھ مدد ملے گی۔

کینیڈا :

اوٹاوا میں ایک بڑی اسلامی درسگاہ کے قیام اور ایک جامع مسجد کی تعمیر کے منصوبہ پر کام ہو رہا ہے۔ اس منصوبہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے سعودی عرب کے شاہ فیصل بن عبدالعزیز نے تین لاکھ پینسٹھ ہزار (۳۶۵۰۰۰) ریال کی گراں قدر رقم بطور عطیہ دی ہے۔

ریاستہائے متحدہ امریکا:

نیویارک شہر اور اس کے قریب و جوار میں چند پرجوش افریقی النسل

امریکی مسلمانوں نے تنظیم برادران اسلام کے نام سے ایک اسلامی تنظیم قائم کی ہے۔ یہ حضرات اپنی اس تحریک کو تحریک دارالاسلام بھی کہتے ہیں۔ انھوں نے یاسین مسجد کے نام سے نیویارک شہر میں ایک بڑی مسجد بھی تعمیر کی ہے۔ اس تحریک نے الجہاد الاکبر کے نام سے اپنا ایک رسالہ بھی جاری کیا ہے جس میں اسلام کے انقلابی پیغام کو امریکی باشندوں تک پہنچایا جاتا ہے۔ ہم مغربی تہذیب کے اس مرکز میں ایک اسلامی تحریک کے قیام کا دلی خیر مقدم کرتے ہیں اور اس کی کامیابی کے لئے دعا گو ہیں۔

چاڈ:

براعظم افریقہ کی سب سے بڑی مسجد چاڈ کے دارالحکومت فورٹ لامی میں تعمیر کی جا رہی ہے۔ سعودی عرب کے شاہ فیصل نے مسجد کی تعمیر کے جملہ اخراجات برداشت کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ مسجد کے ساتھ ایک بڑا اسلامی کتب خانہ، ایک کانفرنس ہال اور دو اسکول بھی ہوں گے۔ توقع ہے کہ یہ مرکز براعظم کے اندرونی علاقوں میں تبلیغ اسلام کا ایک بہت بڑا اور اہم ذریعہ ثابت ہوگا۔

سعودی عرب:

جلالۃ الملک شاہ فیصل نے دنیا بھر کے مسلمانوں کے نام ایک اپیل جاری کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ اس وقت مسلمانوں کو جن پیچیدہ مسائل اور معاشی مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان روز بروز اپنے دین سے ہٹتے جا رہے ہیں۔ ان مشکل حالات سے عہدہ برآ ہونے کا واحد طریقہ یہی ہے کہ ہم اللہ رب العزت کے حضور اپنے گناہوں کی معافی مانگیں اور اس سے دعا کریں کہ وہ ہم کو اس سخت آزمائش سے محفوظ رکھے۔ جلالۃ الملک نے اپنی اپیل میں قرآن مجید کی بہت سی آیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ کے حضور توبہ اور استغفار بہت سی بلاؤں

اور مصائب کو دور کر دیتا ہے۔ اسی لئے ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ اپنا محاسبہ کرکے اپنی تمام سابقہ خطاؤں پہ معافی مانگے اور آئندہ کے لئے اس بات کا عزم کرے کہ وہ اپنے رب کی نافرمانی کا مرتکب نہ ہوگا۔

فیجی:

جزائر فیجی کے مسلمانوں کو مصر کی مجلس اعلیٰ برائے اسلامی امور نے انگریزی زبان میں اسلام کے مختلف پہلوؤں پر دو ہزار کتابوں کا ایک سیٹ ہدیہ کے طور پر دیا ہے۔ مجلس اعلیٰ نے فیجی کے مسلمان طلبہ کو مصر کی مختلف جامعات میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے تین وظائف بھی دیے ہیں اور اپنے خرچ پر تین مصری اساتذہ کو بھی فیجی بھیجنے کا وعدہ کیا ہے۔ یہ اساتذہ وہاں جاکر لوگوں کو اسلامیات اور عربی زبان کی تعلیم دیں گے۔ یاد رہے کہ جزائر فیجی میں کل پچاس ہزار مسلمان آباد ہیں۔

گابون:

گابون میں رابطہ عالم اسلامی کی طرف سے قائم کئے جانے والے دفتر اور اسلامی مرکز کو گابون کے صدر عمر بانگو نے غیر ملکی سفارت خانوں کے برابر مراعات دینے کا فیصلہ کیا ہے۔ صدر عمر بانگو نے (جنھوں نے گذشتہ سال اسلام قبول کیا تھا) کہا ہے کہ رابطہ عالم اسلامی دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا کام کر رہا ہے، اس کام میں دنیا کی تمام اسلامی حکومتوں کو رابطہ سے تعاون کرنا چاہئے اور اس کے دفاتر کو وہی سہولتیں اور مراعات دینی چاہئیں جو غیر ملکی سفارتی دفاتر کو دی جاتی ہیں۔

اٹلی:

روم میں ایک بڑی جامع مسجد اور ایک عظیم اسلامی مرکز کے قیام کے لئے سعودی عرب کے ملک فیصل نے دو کروڑ چالیس لاکھ ریال کی خطیر رقم کا عطیہ دیا ہے۔ دنیا کے مختلف ممالک میں قائم کئے جانے والے اسلامی مراکز و مدارس کے لئے اور بھی بہت سی رقوم ملک فیصل نے دی ہیں۔

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کےلئے	پاکستان کےلئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمٰعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	.	۲/۰۰
نظام زکوٰۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۴۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

دینی مجلہ

فروری ۱۹۷۴ء

نگراں

ڈاکٹر عبدالواحد ھالے پوتا
ڈائرکٹر ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

❖

شرف الدین اصلاحی (مدیر)

(سالانہ چندہ چھ روپئے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن بی۔ای (آنرز) ایم۔اے (اسلامی تواریخ) ایم۔اے (سندی) ،
سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی ، اسلام آباد۔
مطبع : اسلامک ریسرچ انسیٹیٹوٹ پریس، اسلام آباد

ماهنامه **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد - ۱۲ | ماہ محرم ۱۳۹۴ھ ✦ فروری ۱۹۷۴ء | شمارہ - ۸

مشمولات

تعارف

— اس شمارہ کے شرکاء —

۱۔ ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ۔ پروفیسر ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد۔

۲۔ مولانا محمد طاسین ۔ ناظم مجلس علمی ۔ کراچی۔

۳۔ محمود احمد غازی ۔ رکن ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔

۴۔ عبدالعزیز خطیب رحمانی شاذلی ۔ مصحح ۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔

۵۔ حافظ محمد طفیل ۔ رفیق ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد۔

نظرات

ہمارا خدا ایک ہے۔ نہ صرف ایک ہے بلکہ وحدہ لا شریک ہے، ہمارا دین ایک ہے۔ ہمارا کعبہ ایک ہے۔ ہمارا رہنما اور پیغمبر ایک ہے۔ ہمارا قرآن ایک ہے۔ ہمارا فائدہ ایک ہے اور نقصان بھی ایک ہی ہے ہمارا مقصود ایک ہے اور مطلوب بھی ایک ہے۔ اچھا تو پھر

کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک

ابھی ابھی پچھلے مہینہ میں دنیا کے ہر حصہ سے لاکھوں یعنی گیارہ لاکھ سے زاید خدا پرستوں نے عرفات کے میدان میں، مشعر حرام میں، وادی منی میں اور عبادت الہی کے لئے تعمیر کی ہوئی پہلی مسجد کعبۂ شریف کی دیواروں کے سایہ میں ایک بار نہیں بار بار، اور بار بار ہی نہیں بلکہ حرکات و سکنات کے ہر موقع پر اپنے خالق اور ساری کائنات کے خالق کے سامنے لبیک لبیک کی پر عزم اور مضبوط آوازوں میں اپنے اس ازلی و ابدی عہد کو دہرایا ہے کہ وہ آسمانوں اور زمینوں کے پیدا کرنے والے، گوروں اور کالوں کے بنانے والے اور عربی و عجمی کو وجود میں لانے والے خدائے بزرگ و برتر کی آواز پر کان دھریں گے، اور اس کے ہر حکم کی تعمیل کریں گے۔ اس آواز کے خلاف کسی آواز کی اطاعت کبھی نہیں کریں گے۔ جو کچھ کریں گے صرف اسی کی رضامندی اور خوشنودی کے لئے کریں گے۔ نعمت ایمان اسی نے دی ہے، اور شکر بھی اسی کا واجب ہے۔

یہ اقرار اور بار بار اقرار اور اس کے بعد عمل ہے کہ جس خدا کی پناہ کسی

صریح منافقت ہوگی۔ ایسی صریح اور اس قدر گھناؤنی منافقت کہ اس کے بعد لہم خزی فی الحیاۃ الدنیا و فی الاخرۃ لہم عذاب عظیم، کی آسمانی وعید کے سوا کچھ اور نہیں مل سکتا۔ اور آخرت کی سزائے عظیم تو جب ہوگی تب ہوگی۔ دنیا کے عام قوانین فطرت کے بموجب بھی سوچنا چاہئے، ہمارے زعماء اور ارباب اختیار کو بھی سوچنا چاہئے اور ہمارے عوام کو بھی سوچنا چاہئے۔

فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں

یہ بڑی اچھی بات ہے کہ قریبی وقت میں یعنی اس ماہ (فروری ۱۹۷۴ء) کی ۲۲ تاریخ کو لاہور میں مسلم سربراہان ممالک کا اجتماع ہورہا ہے۔ ہماری بڑی امیدیں اس اجتماع سے وابستہ ہیں، اور اگر اس اجتماع سے بھی مسلمانوں کے مابین اتحاد افکار و اتحاد اعمال کی امیدیں وابستہ نہ ہوں تو اور کس سے وابستہ ہوں گی۔؟

یہی وہ حضرات ہیں جن کے ہاتھوں میں آج کل زمام اختیار ہے یہی وہ حضرات ہیں جن کو مسلمانوں نے اپنی گردنوں اور اپنی عزت کا محافظ قرار دے کر اپنی اپنی جگہ پر اختیارات سپرد کئے ہیں، اور یہی وہ حضرات ہیں جو زمین پر اپنے مسلمان بھائیوں کے سامنے اپنے ہر فکر و عمل کے لئے جواب دہ ہیں۔ اور یہی وہ لوگ ہیں جن سے خدائے بزرگ و برتر قیامت کے میدان میں حساب لے گا اور بڑاھی سخت حساب لے گا۔ ہماری دعا ہے کہ یہ لوگ دنیا اور آخرت میں دونوں جگہ سرخرو ہوں۔ خدا ان کے دلوں میں اخلاص و یقین، ان کے ذہنوں میں فراست و دانائی اور ان کے ارادوں میں عزیمت و استواری عطا فرمائے۔

حدیث شریف میں آتا ہے کہ کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ۔ لہٰذا ان واجب الاحترام قائدین سے زیادہ رعیت کے بارے میں خدا کے سامنے

جواب که هونے والا کہاں سے لایا جائیے گا۔

قومیں ارباب اختیار اور مدعیان علم کی غلط انگاری، غلط نگاهی اور غلط کاریوں سے برباد هوجاتی هیں۔ جب کسی قوم پر تباهی آنے والی هوتی هے تو سب سے پہلے اس قوم کے ارباب اختیار اور ارباب علم و دانش گمراهی کے راسته پر چل پڑتے هیں، اور اس کے بعد عوام ان کی اتباع کرکے تباهی کے گڑھے میں گرتے هیں۔

خدا کرے یه ارباب اختیار جو هزاروں، لاکھوں نہیں بلکه کروڑوں اور اربوں کی قسمتوں کا فیصله کرنے اور ان کی بہبود کے لئے تدابیر سوچنے کو جمع هورهے هیں۔ ایمان اور یقین سے ان کے سینے مملؤ هوں۔ ایمانی بصیرت اور فراست مومن سے ان کے دماغ آراسته هوں، اور وه یه حقیقت هر وقت یاد رکھیں که :-

وما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم

اگرچه یه دنیا عالم اسباب هے لیکن همیشه اور هر موقع پر، اسباب اور صرف اسباب هی فیصله کن ثابت نہیں هوتے، اور اگر ایسا به ظاهر دکھائی بھی دے تو یه بھی سمجھنا ضروری هے که :-

خدا کی رضا جب کوئی بنده حاصل کرلیتا هے تو الله تعالی خود اس بنده هی کے هاتھوں سے ایسے اسباب مہیا کردیتا هے جن کی وجه سے اسے کامیابی و کامرانی حاصل هوجاتی هے۔

چونکه یه اجتماع بہت بڑے اور عظیم الشان مقصد کے لئے هو رها هے اور وه مقصد هے مسلمانوں کے مابین اتحاد و اتفاق اور اس ذریعه سے دنیا میں پائیدار امن کا قیام، اس لئے یه کوئی تعجب کی بات نہیں که اس اجتماع کو اتنے هی بڑے خطرات بھی درپیش هیں، یه صحیح هے که عوام چاهے کسی ملک کے هوں، اور چاهے کسی مذهب و ملت کے پابند هوں، همیشه امن پسند

ہوئے ہیں، لیکن بعض لوگوں کے مفاد کو قیام امن سے نقصان بھی پہنچتا ہے اور نقصان پہنچنے کا ہی اندیشہ ان کو امن عالم کی ہر تدبیر کے خلاف سازشیں کرنے پر تیار رکھتا ہے۔ یہ لوگ نہیں چاہتے کہ دنیا میں حقیقۃً کوئی پائیدار امن قایم ہوجائے۔ اس لئے اس اجتماع کے مقاصد کو نقصان پہنچانے اور اسے ناکام بنانے کی سازشوں سے یہ لوگ باز نہیں آ سکتے۔

ان میں سے دو قسم کے خطرات تو صاف نظر آرہے ہیں۔

۱۔ اول تو یہودیوں کی طرف سے اسے خطرہ ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ بڑی بڑی حکومتوں کی اعانت و امداد سے یہودیوں نے ہزاروں سال کی سرگردانی کے بعد ۱۰ مئی ۱۹۴۸ء کو فلسطین میں اپنی ایک حکومت قایم کرلی ہے۔ ادارۂ اقوام متحدہ کی پاس کردہ تجویز اس کی گواہ ہے کہ دنیا کی بڑی بڑی حکومتوں کا حکومت اسرائیل کے قیام میں کیا کردار تھا۔ اب اس کے بعد یہودیوں کا یہ مقصد کہ دنیا بھر سے یہودیوں کو لاکر یہاں بسایا جائے۔ پورا کیسے ہو، رقبۂ زمین صرف چند ہزار مربع میل، اور اس میں بسانا مقصود ہے دو کروڑ سے زاید یہودیوں کو۔ ظاہر ہے کہ اس رقبۂ زمین پر اتنے یہودی بسائے نہیں جاسکتے۔ اب تک صرف تیس لاکھ بسائے جا سکے ہیں۔ اس مقصد کے لئے اسرائیل کی حکومت گردوپیش کے علاقوں پر قبضہ کرنا چاہتی ہے۔ یہ سارے علاقے مسلمانوں کے ہیں، اور یہ بھی بالکل ظاہر ہے کہ جنگ کے بغیر کوئی اپنے آپ کو جلاوطن کرکے اپنا علاقہ کسی کے سپرد نہیں کردیتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اسرائیل بار بار جنگ چھیڑتا رہے۔ اور مسلمانوں سے لڑتا رہے اور وہ اپنی اس تدبیر پر ۱۹۴۸ء سے اب تک بار بار عمل کرتا رہا ہے، اور عمل کرتا رہے گا۔ وہ اپنے ہمسایوں کے ساتھ امن سے نہیں رہ سکتا۔ امن سے اس کا مقصد پورا نہیں ہوسکتا۔

یہودیوں نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے بڑے بڑے انتظامات کئے ہیں

دنیا میں جہاں کہیں کوئی یہودی ہے حکومت اسرائیل کو اپنی حکومت سمجھتا ہے اور جان و مال سے اس کی امداد کرتا ہے۔ جہاں میں اتحاد و تنظیم کا وہ نقشہ نظر آتا ہے کہ اقوام عالم ان سے سبق لیں۔ اپنی تاریخ پروپیگنڈا کے لئے انھوں نے دنیا کے بہت سے ممالک سے اپنے اخبار و رسائل نکالنے کا سلسلہ بڑی تنظیم اور بڑے اہتمام کے ساتھ شروع کر رکھا ہے۔ ان کے علاوہ مسلمانوں میں عموماً اور خصوصیت کے ساتھ عرب ممالک میں اپنے کارندے پھیلا رکھے ہیں۔ کچھ منافقوں کو انھوں نے خرید لیا ہے اور ان سے کام لے رہے ہیں۔ بعض لوگ جو اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں، لیکن جہاد کو حرام سمجھتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی صادق کہتے ہیں۔ لیکن ان کی نبوت کو ہدایت کے لئے ناکافی قرار دے کر اپنے لئے جدید نبی بنا رکھا ہے، یہ لوگ خصوصیت کے ساتھ یہودیوں کے لئے بڑے کارآمد ثابت ہو رہے ہیں۔ یہ آسانی کے ساتھ مسلمانوں میں گھل مل جاتے ہیں اور صیہونیوں کی گراں قدر خدمات انجام دیتے ہیں۔ دولت کی تو یہودیوں کے یہاں کوئی کمی نہیں۔ ایسے مدعیان اسلام پر وہ بھی بارش زر کیا کرتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ مسلمانوں میں مایوسی اور افتراق پیدا کرتے ہیں۔

دوسرا خطرہ ان سے ہے جو اسلحہ سازی کے کاروبار کو طلب کی کمی اور کساد بازاری سے بچانے کے لئے چاہتے ہیں کہ ہمیشہ کہیں نہ کہیں جنگ جاری رہے ورنہ اسلحہ کی مانگ کم ہو کر ان کا کاروبار بیٹھ جائے گا۔ ان لوگوں نے بڑی بڑی حکومتوں میں اس قدر اثر پیدا کر لیا ہے کہ ان کی خارجہ پالیسی ان کے مقاصد کی غلام ہو کر رہ گئی ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے مفاد کے مطابق اس کی صورت گری کرتے رہتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ ان خطرات سے آپ بخوبی واقف ہیں [illegible]
[illegible]

کو اس پر اصرار ہے کہ انضمام کا عمل مکمل طور پر اور یکبارگی ہوجانا مناسب ہوگا۔

اللہ کرے کہ تونیسیا کے ساتھ لیبیا کا انضمام مکمل ہو جائے۔ اور دونوں علاقوں کے لوگ جو اس انضمام سے بہت خوش ہیں، اس جدید انتظام سے خاطر خواہ فائدہ اٹھائیں۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سے جو یہ چھوٹے چھوٹے ممالک بنائے گئے ہیں، وہ یورپ کی استعماری حکومتوں کی سیاست گری ہے اس سے انتظام کا غیر ضروری بوجھ عوام کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اور چھوٹی چھوٹی حکومتیں اس قدر کمزور رہتی ہیں کہ ترقی کے منازل کامیابی کے ساتھ طے نہیں کر سکتیں۔ وہ ہربات کے لئے ان ہی مستعمرین کی محتاج رہتی ہیں جن سے بہ مشکل انھیں گلو خلاصی حاصل ہوئی تھی۔ اور شاید ایسی چھوٹی چھوٹی حکومتیں بنانے سے مستعمرین یورپ کا مقصد بھی یہی ہے۔ اس کا علاج یہی ہے کہ ہمارے قائدین اور رہنما ایثار سے کام لے کر مستعمرین کی سیاست گری اور استحصال کا مقابلہ کریں۔ ورنہ صورت حال یہ رہے گی۔ کہ ع

وہ قید میں ہیں اب بھی جو چھوٹے ہیں قید سے

(بقیہ صفحہ ۴۰۵)

کے لئے تحقیقی کام ہورہا ہے ان میں سے چند یہ ہیں:۔

۱ ۔ برصغیر پاک و ہند میں دعوت اسلامی اور اس کا ارتقاء۔

۲ ۔ جزائر ملایا میں اسلامی دعوت کی تاریخ۔

۳ ۔ نواب صدیق حسن خان نواب بھوپال اور مطالعہ قرآن و سنت کی ترویج کے لئے ان کی مساعی۔

۴ ۔ سری لنکا (سیلون) میں دعوت اسلامی کی تاریخ، تفصیلات اور اس کے ارتقائی مراحل کی توضیح۔

۵ ۔ مولانا حمید الدین فراہی ۔ ان کی زندگی، ان کا طریقہ تفسیر اور پاک و ہند میں ان کے طریقۂ تفسیر کے اثرات۔

قطبین میں نماز و روزہ

ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی

اسلام نے فرزندان توحید پر نماز اور روزے فرض کئے ہیں، ان فرائض سے مستثنیٰ صرف وہ لوگ ہیں جو تکلیف کی استطاعت نہیں رکھتے، غیر مکلف کے تحت بچے، فاترالعقل اور حد سے زیادہ ضعیف و ناتواں لوگ شمار کئے جاتے ہیں، زنانہ ماہواری اور ولادت کے ایام میں طبعی طہارت کی غیر موجودگی کی وجہ سے ان فرائض کی ادائیگی ان ایام میں معاف بلکہ ممنوع ہے۔

قرآن حکیم نے نماز و روزے کی فرضیت کا حکم دیا ہے۔ اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات و صفات کی تشریح اپنے افعال و اقوال، نیز تقریرات عمل سے تفصیل کے ساتھ بیان کردی ہے۔ یہ احکام سارے عالم کے لئے اور ہر زمانے کے لئے ہیں نہ کسی قوم کے ساتھ مخصوص ہیں اور نہ کسی خطے کے لئے وجہ امتیاز۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ان احکام کے ساتھ اوقات و صفات کی تخصیص نہیں کی ہے بلکہ اوقات اور صفات کی وضاحت شارع علیہ السلام نے کی ہے، اس لئے ان کی سنت اور بتائے ہوئے طریقوں کی پیروی حتی الإمکان ضروری ہے، البتہ 'الدین یسر' (دین آسانی ہے) کے حکم کے مطابق ان اوقات کی وضاحت پر مختلف مقامات کے عرف عام کے مطابق کی جائے گی۔ کرۂ ارضی کی ہئیت و شکل کے لحاظ سے انتہائی شب و روز کے اوقات ہر آن بدلتے رہتے ہیں۔ قطب شمالی اور قطب جنوبی خط مستقیم سے انتہائی

حوالے کے لئے دیکھئے ابن عابدین فتاوی شامی ج ۱ ص ۲۰۳ - ۲۰۵ نیز شیخ محمد شلتوت: الفتاوی، طبعہ ثالثہ، دارالقلم، مصر ص ۱۲۲ - ۱۲۳

بعض میں واقع ہیں اور بعض میں شب میں کمی و بیشی نظر آتی ہے، اس لئے ایسے مقامات میں حتی الامکان ان عادات و اطوار کو اختیار کرنا مناسب ہوگا جو منہی اوامر و نواہی کے مخالف نہ ہوں۔ دن کی طوالت اور رات کی کوتاہی یا رات کی درازی اور دن کی کوتاہی سے احکام شرع متاثر نہیں ہوسکتے۔ اور یہ کہنا مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ نماز و روزے کے احکام ان مقامات کے رہنے والوں پر عائد نہیں ہوتے۔ جیسا کہ تحریر کیا جا چکا ہے احکام الہی سب کے لئے برابر برابر واجب العمل ہیں۔ البتہ ان کی بجاآوری میں دینی سہولت و یسر کے پیش نظر مقامی عادات و اوقات کو معمول بہا بنانا لابدی ہوگا۔ مثلاً جہاں آفتاب سال کے کسی حصے میں بہت تھوڑے وقت کے لئے غروب ہوتا ہے اور جلد طلوع ہوتا ہے وہاں شب و روز کے اوقات کی تعیین مقامی طریقۂ مروجہ کے مطابق ہوگی، صحیح مسلم کی یہ روایت دلیل و حجت کے لئے کافی ہے، (دیکھئے رد المختار المعروف بفتاوی شامیہ، مطبعہ میمنہ مصر ۱۳۱۸ھ ج ۱، ص ۲۰۳): روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر الدجال، قلنا ما لبثہ فی الارض قال اربعون یوماً، یوم کسنة و یوم کشھر، و یوم کجمعة و سائر ایامہ کایامکم، قلنا یا رسول اللہ فذلك الیوم الذی کسنة أتکفینا فیہ صلاة یوم، قال لا، اقدروا لہ قدرہ رواہ مسلم (اصح المطابع رشیدیہ ج ۲ ص ۴۰۱) روایت ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے دجال کا ذکر کیا (راوی صحابی کا بیان ہے) ہم لوگوں نے عرض کیا: زمین میں دجال کا قیام کب تک رہے گا؟ آپ نے فرمایا، چالیس دن، ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا، ایک دن ایک ماہ کے برابر، ایک دن جمعہ کے مانند (یعنی ایک ہفتہ کے برابر) اور بقیہ ایام عام دنوں کے مانند ہونگے، راوی صحابی نے پھر عرض کیا: یا رسول اللہ وہ دن جو ایک سال کے برابر ہوگا کیا اس میں ایک دن کی نماز کافی ہوگی؟ آپ نے فرمایا، نہیں اس دن کے اندازے لگاؤ۔ (یعنی تین سو ساٹھ دنوں پر اوقات کی تقسیم کرو) اس حدیث کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ درحقیقت پانچ اوقات کی نمازیں ایک دن میں فرض ہیں جن کے اوقات کی تعیین بسہولت کی جائے گی۔ اگر بوجہ اوقات کا امکان نہ ہو تو پھر مقدار مقرر کرنے اور اندازہ لگانے کی ضرورت ہوگی، طبعی اسباب کی بنا پر کسی جگہ معتاد اوقات کے عدم وجود سے نمازیں ساقط نہیں ہوں گی، چنانچہ ایک دوسری روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پانچ نمازیں ہیں جنکو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ اسی طرح روزے کے متعلق قرآن حکیم کا حکم ہے فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرہ: ۱۸۵) "تم میں سے جو رمضان کے مہینے کو پالے اسکو چاہئے کہ اس ماہ میں روزہ رکھے"۔ چاند دیکھنے یا سورج نکلنے جیسے حالات کا ذکر نہیں کیا۔ بلکہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ اسلامی کلینڈر یعنی قمری حساب سے رمضان کا مہینہ آگیا تو اس ماہ کا روزہ سارے مسلمانوں پر فرض ہے چاہے وہ جس خطے میں ہوں، ایشیا میں یا امریکہ میں، شمالی خطہ میں ہوں یا جنوبی خطے میں۔

یہ ضرور ہے کہ ساری روئے زمین میں نماز پنجگانہ کے اوقات ایک جیسے نہیں ہونگے، کیونکہ آفتاب کے طلوع اور غروب ہونے کے اوقات مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح ماہ رمضان کی ابتداء سارے عالم میں ایک دن نہیں ہوسکتی۔ یک شبانہ روز یا دوشبانہ روز کا اختلاف لابدی ہے، اسی طرح مختلف خطہ ارضی سے قبلہ کا رخ بھی مختلف ہوگا، قرآن نے اس بارے میں (یعنی استقبال قبلہ کے بارے میں) شطر المسجد الحرام (البقرۃ: ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰) فرمایا ہے یعنی نماز پڑھتے وقت مسجد حرام (خانہ و کعبہ) کے رخ اپنا چہرہ کرلو۔

بنابریں ایسے مقامات میں جہاں طلوع غروب آفتاب میں بہت زیادہ طوالت یا بہت زیادہ کمی ہوتی ہو یہانتک کہ شب و روز کا شمار عادۃً چوبیس

گھنٹے والے ایام ہے مختلف ہو تو ان مقامات میں قریب ترین مقامات کے روز و شب کے حساب کے مطابق اوقات کی تقسیم کے پیش نظر اوقات صلواۃ نیز ایام صیام کی تعیین روزانہ کے دوسرے معمولات کے مطابق اندازے سے کی جائے گی۔

اسی طرح بآسانی دینی فرائض خصوصاً نماز و روزہ کی ادائیگی کی جاسکتی ہے، اس طرح دینی فرائض میں کسی خطرے کے لحاظ سے نہ کوئی کوتاہی ہوگی اور نہ بیجا تکلیف، بلکہ سارے فرائض مساویانہ طور پر پوری طرح بغیر کسی دشواری کے ادا کئے جاسکتے ہیں۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''یرید اللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر و لتکملوا العدۃ و لتکبروا اللہ علی ماھدا کم و لعلکم تشکرون،،: (البقرۃ: ۱۸۵) اللہ تعالی تمہاری سہولت کو چاہتا ہے۔ سختی اور دشواری کا ارادہ نہیں کرتا، تاکہ تم لوگ گنتی پوری کرلو اور تم لوگ اللہ تعالی کی بڑائی بیان کرو اسی طرح جیسا کہ تمہیں ھدایت کی گئی ہے، تاکہ تم شکر گذار (بندے) بنو،،۔

وما علینا الا البلاغ۔

مزارعت کی شرعی حیثیت

محمد طاسین

(۱)

مزارعت کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ معاملہ شریعت اسلامیہ کی رو سے بنیادی طور پر ایک جائز اور مشروع معاملہ ہے یا ناجائز اور ممنوع معاملہ؟ زیر نظر مضمون کا مقصد، اسی مسئلہ سے بحث کرنا اور علمی و تحقیقی انداز سے اس کے مالہا و ماعلیہا کو نکھارنا اور سامنے لانا ہے۔

مباحث کی ترتیب یہ رہے گی: مزارعت کی لغوی تحقیق، مزارعت کی عرفی حقیقت، مزارعت کی فقہی تعریف، مزارعت کی شرعی حیثیت قرآن حکیم کی روشنی میں، احادیث نبویہ کی روشنی میں، آثار صحابہ و تابعین کی روشنی میں، آئمہ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں عقلی و قیاسی دلائل کی روشنی میں اور آخر میں مزارعت اپنے عملی اثرات و نتائج کی روشنی میں۔

چونکہ یہ مسئلہ صدیوں سے ایک نزاعی و اختلافی مسئلہ بنا ہوا ہے اور اس پر موافق و مخالف بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، متفرق مضامین کی شکل میں بھی اور مستقل کتابوں اور کتابچوں کی شکل میں بھی، لہذا میری یہ کوشش ہوگی کہ بحث اس انداز سے کی جائے کہ اختلاف دور ہوسکے اور حقیقت حال زیادہ سے زیادہ واضح ہوکر سامنے آئے، بنابریں اس مضمون کا طویل ہوجانا ایک لازمی امر ہے، امید کہ قارئین کرام صبر و تحمل سے کام لیں گے اور پورے مضمون کو پڑھنے کے بعد کوئی رائے قائم فرمائیں گے!

مزارعت کی لغوی تحقیق:

لفظ مزارعت ثلاثی مزیدفیہ کے باب مفاعلہ کا مصدر ہے اور اس کا

مادۂ مجرد یا زراعت ہے جس کے معنی زمین کو بونے اور کاشت کرنے کے ہیں یعنی کاشت کاری، یا زرع ہے جو تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے: اول انبات بمعنی اگانا، دوم طرح البذر فی الارض، بمعنی زمین میں تخم ریزی کرنا اور بیج ڈالنا، سوم نبات کل شیٔ بمعنی، ہرشے کی اگی ہوئی کھیتی، چنانچہ جب لفظ زرع کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتو اس وقت پہلامعنی مراد ہوتا ہے یعنی اگانا، کیونکہ کسی شے کو اگانا صرف اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، اور جب اس کی نسبت انسان کی طرف ہو تو دوسرا معنی مراد ہوتا ہے یعنی تخم ریزی کرنا اور بیج ڈالنا، کیونکہ یہ کام انسان ہی کرتا ہے، اور جب اس کی جمع زروع ہو تو اس سے مراد تیسرا معنی ہوتا ہے یعنی اگی ہوئی کھیتی، کیونکہ وہ مختلف اور متعدد چیزوں کی ہوتی ہے مثلاً گیہوں کی، جو کی اور دھان وغیرہ کی کھیتی، پھر غور سے دیکھا جائے تو ان تین معنوں کے درمیان سبب و مسبب کا تعلق ہے اور ایک کے سبب سے دوسرا وجود میں آتا ہے مثلاً تخم ریزی سبب ہے کھیتی اگنے کا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فعل اگانا سبب ہے نباتات کے پیدا ہونے کا، پھر چونکہ باب مفاعلۃ کی خاصیت، مشارکت ہے لہذا مزارعت کے معنے ہوئے زراعت یا زرع میں دو شخصیتوں کا شرکت کرنا اور شریک ہونا، اور ظاہر ہے کہ مالک زمین اور کاشت کار کے درمیان جو معاملہ طے پاتا ہے وہ زراعت میں اشتراک کا معاملہ ہوتا ہے۔

عربی زبان میں مزارعت کے مترادف اور ہم معنی الفاظ چند اور بھی ہیں جیسے مخابرۃ، الخبر، معاقلۃ، مؤاکرہ اور القراح لیکن مخابرہ ان میں سے زیادہ معروف اور کثیرالاستعمال ہے بلکہ مدینہ میں مزارعت کی بجائے مخابرۃ کا استعمال عام تھا، یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے اس کو لغت اہل مدینہ لکھا ہے، لہذا مناسب ہے کہ لفظ مخابرہ اور معاقلہ کی بھی کچھ تشریح پیش کی جائے کیونکہ احادیث نبویہ میں یہ دونوں لفظ زیادہ استعمال ہوئے ہیں۔

مخابرہ کی تشریح :

مخابرہ بھی مزارعت کی طرح باب مفاعلہ کا مصدر ہے جس کا مادۂ مجرد یا خبیر ہے جس کے معنی کھیتی اور کاشتکاری کے ہیں، یا خبرۃ ہے جس کے معنی حصہ و بخرہ ہیں، یا خبار بمعنے نرم زمین ہے، یا الخبر بمعنے اگی ہوئی کھیتی ہے، غور سے دیکھا جائے تو یہ سب معنے اس معاملہ میں تشارکت کے ساتھ پائے جاتے ہیں جو مالک زمین اور کاشتکار کے مابین طے پاتا ہے، اکثر علماء عربیت کے نزدیک مزارعت اور مخابرت میں کچھ فرق نہیں دونوں ہر لحاظ سے ایک ہیں البتہ بعض کے نزدیک صرف اتنا فرق ہے کہ اگر تخم مالک زمین کی طرف سے ہو تو مخابرت ورنہ مزارعت ہے، بعض اہل لغت سے یہ بھی منقول ہے کہ مخابرت نام ہے اس معاملہ کا جو فتح خیبر کے بعد مسلمانوں اور یہود خیبر کے درمیان طے پایا تھا، اس قول کے مطابق مخابرت، لفظ خیبر سے مشتق ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے،

محاقلہ کی تشریح :

محاقلہ بھی باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا اصل مادہ حقل بمعنے سرسبز کھیتی ہے یا حقل بمعنے کھیت اور زرعی زمین ہے، جو معاملہ مالک زمین اور کاشتکار کے درمیان پیداوار کے حصول پر طے پاتا ہے چونکہ اس کی بنیاد کھیت اور کھیتی پر ہوتی ہے، لہذا اس کو محاقلت سے تعبیر کرنا حقیقت حال کی صحیح تعبیر ہے، محاقلت کے مصداق کے متعلق ائمہ لغت کے درمیان اختلاف ہے بعض کے نزدیک جو معاملہ مزارعت کا مصداق ہے وہی محاقلت کا بھی مصداق ہے لہذا دونوں مترادف ہیں، یہی قول آئمہ مجتہدین میں سے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا ہے جیسا کہ المبسوط السرخسی (ص ۵ ۱ – ج ۲۳) اور کتاب الام للشافعی (ص ۲ ۰ ۱ – ج ۷) میں اس کی تصریح کی گئی ہے، اور بعض کے نزدیک محاقلت عام اور مزارعت خاص ہے، محاقلت کا اطلاق

جس طرح مزارعت پر ہوتا ہے اس طرح تین دوسرے معاملات پر بھی ہوتا ہے ایک یہ کہ گیہوں کو زمین کے بدلے کرائے پر لینا دینا، دوم یہ کہ پکنے اور تیار ہونے سے پہلے کھیتی کو فروخت کردینا، سوم یہ کہ جو گیہوں بالی اور خوشے کے اندر ہوں ان کو صاف گیہوں کے عوض اندازے سے بیچ ڈالنا، بعض احادیث سے بھی محاقلت کے یہ معنے مفہوم ہوتے ہیں -

مزارعت کی عرفی حقیقت :

ظہور اسلام کے وقت، نہ صرف یہ کہ عرب میں بلکہ پوری دنیا میں مزارعت کا عام رواج تھا لہذا ہر جگہ یہ معاملہ متعارف اور جانا پہچانا تھا، عملی طور پر گو اس کی مختلف شکلیں تھیں لیکن سب میں ایک چیز قدر مشترک تھی وہ یہ کہ مالک زمین بغیر کسی محنت و مشقت کے پیداوار کے ایک حصے کا حقدار قرار پاتا تھا اور یہ حصہ مختلف حالات میں مختلف ہوتا تھا، بعض حالات میں کاشتکار کے حصہ کے برابر بعض میں اس سے کم اور بعض میں اس سے زیادہ اس کمی و زیادتی کی وجہ یہ تھی کہ یہ معاملہ مختلف شکلوں میں طے پاتا تھا مثلاً ایک شکل یہ کہ مالک زمین کی طرف سے صرف زمین ہوتی تھی اور باقی تمام چیزیں جیسے بیج، کھاد، ہل، بیل اور محنت کاشتکار کی طرف سے ہوتی تھیں، دوسری شکل یہ کہ کاشتکار کی طرف سے صرف محنت و مشقت ہوتی تھی اور باقی سب اشیاء مالک زمین کی طرف سے ہوتی تھیں، تیسری شکل یہ کہ مالک زمین کی طرف سے زمین اور بیج اور دیگر تمام اشیاء کسان کی طرف سے ہوتی تھیں، چوتھی شکل یہ کہ زمین اور بیل مالک کی طرف سے اور بقیہ تمام چیزیں کاشتکار کے ذمہ ہوتی تھیں، لہذا ضروری تھا کہ ان مختلف شکلوں میں مقررہ حصوں کا تناسب مختلف ہو، چنانچہ دوسرے ممالک کی طرح عرب میں بھی یہ معاملہ مختلف شکلوں میں رائج تھا روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض شکلوں میں پیداوار کا نصف حصہ مالک زمین کا اور نصف

حصہ کاشتکار کا ہوتا تھا اور بعض میں ایک کا ایک تہائی اور دوسرے کا دو تہائی، بعض میں ایک کا ایک چوتھائی اور دوسرے کا تین چوتھائی ہوتا تھا اور کچھ شکلیں ایسی بھی تھیں کہ مالک زمین کے ایک اچھے حصے کی پیداوار اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا یعنی اس خاص حصے میں جو کچھ پیدا ہوگا وہ اس کا اور باقی کاشتکار کا ہوگا جیسے کنویں کے اردگرد یا نالیوں کے کنارے کی پیداوار اس کے لئے اور باقی حصے کی کاشتکار کے لئے ہوگی، بعض صورتوں میں مالک اپنے لئے مقررہ حصہ کے ساتھ گنڈیاں وغیرہ لینا بھی طے کرتا تھا، اور بعض صورتوں میں یہ بھی طے پاتا تھا کہ کاشتکار، مالک زمین کو متعین مقدار میں غلہ یا نقدی ادا کرے گا ، اور یہ کہ مزارعت اور کراء الارض کی یہ مختلف اور متعدد شکلیں اسلام سے پہلے خود مدینہ منورہ میں پائی جاتی تھیں ۔

مزارعت کی فقہی تعریف :

واضح رہے کہ لفظ مزارعت ان الفاظ میں سے نہیں جن کا ایک معنی و مفہوم اسلام سے پہلے مشہور تھا اور دوسرا اسلام نے تجویز کیا اور متعین کیا تھا جیسے صلوۃ، زکاۃ، اور صوم وغیرہ بلکہ مزارعت ان الفاظ میں سے ہے جن کو اسلام نے ان کے سابقہ معنوں پر بعینہ برقرار رکھا اور اس کے متعلق اپنے احکام دئیے ، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ علمائے شریعت اور فقہائے اسلام نے ان کے سابقہ معنوں پر بعینہ برقرار رکھا اور اس کے متعلق اپنے احکام دئیے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ علمائے شریعت اور فقہائے اسلام نے کتب فقہ میں مزارعت کی جو تعریفیں پیش فرمائی ہیں ان کا مفہوم و مطلب بالکل وہی ہے جو عرف عام میں مشہور و معروف تھا، مثال کے طور پر چند تعریفیں ملاحظہ فرمائیے :

المزارعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج : مزارعت نام ہے اس معاہدہ

کا جو کھیتی کی پیداوار کے ایک حصہ پر طے پاتا ہے، یعنی جس کی بنیاد کھیت اور کھیتی ہوتی ہے اور جس میں ہر فریق کھیت سے پیدا ہونے والے غلہ وغیرہ کے بعض حصے کا حقدار قرار پاتا ہے، یہ تعریف فقہ حنفی کی مشہور و مستند کتابوں میں بیان کی گئی ہے جیسے هدایة، بدائع الصنائع اور الاختیار وغیرہ میں فقہ حنبلی کی مشہور کتاب المغنی لابن قدامہ میں مزارعة کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

المزارعة دفع الارض الی من یزرعها و عمل علیها والزرع بینهما ص ۵۸۱ - ج ۵ -

مزارعت کی تعریف ہے دوسرے کو اس معاهدے پر زمین دینا کہ وہ اس کو بوئے گا اور دیگر کام کرے گا اور پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔

فقہ شافعی کی بنیادی کتاب جس کا نام الام للشافعی ہے اس میں مزارعت مخابرت اور محاقلت کے متعلق لکھا ہے:

قال الشافعی اذا دفع الرجل الی الرجل ارضا بیضاء علی ان یزرعها المدفوعة الیه، فما اخرج الله منها من شیئی فله منه جزء من الاجزاء فهذه المحاقلة و المخابرة والمزارعة ص ۱۰۱ - ج ۷ -

امام شافعی نے فرمایا جب ایک شخص دوسرے کو اپنی خالی زمین اس شرط پر دے کہ وہ دوسرا زمین کو کاشت کرے گا پھر جو کچھ اس سے اللہ تعالیٰ پیدا کرے گا اس میں سے اس کاشت کرنے والے کو ایک حصہ ملے گا، تو اس معاملہ کا نام محاقلہ مخابرة اور مزارعت ہے۔

اس عبارت سے جہاں مزارعت کی تعریف ظاہر ہوتی ہے وہاں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مزارعت مخابرت اور محاقلت تینوں ایک چیز ہیں۔

مزارعت کی شرعی حیثیت :

جیسا کہ اس مضمون کے عنوان سے ظاہر ہے کہ اس میں اصل مقصد، مزارعت کی شرعی حیثیت سے بحث کرنا اور یہ بتلانا ہے کہ شریعت اسلامی کی رو سے اس معاملے کا حکم کیا ہے بنیادی طور پر یہ جائز اور درست معاملہ ہے یا ناجائز و نادرست معاملہ ؟ لیکن اس بحث و تحقیق کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے شریعت اسلامی کے حقیقی ماخذ اور اصل سرچشمے یعنی قرآن حکیم کی طرف رجوع کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ وہ اس بارے میں کیا ہدایت اور روشنی دیتا ہے ۔

مزارعت کی شرعی حیثیت قرآن حکیم کی روشنی میں :

اس بحث کے آغاز میں ایک اصولی بات کا جاننا نہایت ضروری ہے وہ یہ کہ قرآن مجید کے متعلق ہمارا یہ دعویٰ کہ وہ انسانی ہدایت کے لئے ایک جامع اور مکمل کتاب ہے اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہوتا کہ اس میں حیات انسانی کے ہرہر جزوی مسئلہ کے لئے الگ الگ جزوی و تفصیلی ہدایت موجود ہے اور ہر معاملہ سے متعلق جداگانہ طور پر جواز و عدم جواز کا حکم مذکور ہے کیونکہ یہ بداہۃً غلط اور خلاف عقل ہے اس لئے کہ حیات انسانی کے جزوی مسائل بے شمار اور لامتناہی ہیں، کوئی کتاب ان کا احاطہ نہیں کرسکتی خواہ وہ سینکڑوں جلدوں ہی میں کیوں نہ ہو، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا اور یہی ہو بھی سکتا ہے کہ اس میں حیات انسانی کے ہرہر شعبہ سے متعلق ایسے اصولی اور کلی تصورات بتمام و کمال موجود ہیں جن میں ہرہر جزوی مسئلہ کے لئے عمومی اور اجمالی ہدایت پائی جاتی ہے اور اہل نظر، غور و فکر کے ذریعے اس کو سمجھ سکتے ہیں ۔

اسی طرح قرآن حکیم کے متعلق ہمارا یہ دعویٰ کہ اس میں حیات انسانی کے ہرہر شعبہ سے متعلق اصولی و کلی تصورات بتمام و کمال موجود ہیں جو

زندگی کے تمام جزوی مسائل پر حاوی ہیں اور جن سے ہرہر جزوی مسئلہ کے لئے جزوی حکم اخذ کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ اصول و کلیات مجرد اور مستقل شکل میں مذکور ہیں جس شکل میں وہ انسانوں کی تصنیف کردہ قانون وغیرہ کی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں۔ یعنی قرآن کریم میں وہ اصول و کلیات الگ اور ان کی جزوی مثالیں الگ نہیں بلکہ ان اصول و کلیات کو بعض مشہور و معروف جزئیات کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے اس لئے کہ اصول و کلیات کو سمجھانے کا یہ طریقہ فطری اور عام فہم ہے اور اس میں بھٹکنے کا امکان کم ہے، اس طریقہ کی کچھ وضاحت یہ ہے کہ قرآن حکیم جب ایک نوع کے بہت سے جزوی مسائل کے لئے کوئی ایجابی یا امتناعی حکم بیان کرتا ہے تو ان میں سے ایک زیادہ مشہور اور جانے پہچانے جزوی مسئلہ کو ذکر کر کے اس کے متعلق جواز و عدم جواز کا وہ حکم دیتا ہے، گویا مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ جزوی مسئلہ جس کو تم خوب جانتے پہچانتے ہو جو حکم اس کا ہے وہی ہر اس دوسرے مسئلہ کا ہے جو نوعیت میں اس جزوی مسئلہ سے ملتا جلتا ہو یعنی جو اپنی حقیقت و ماہیت، روح اور غرض اور اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے جانے پہچانے مسئلہ کے مماثل اور مشابہ ہو، لہذا وہ اس طریقہ سے انسانی عقل کے لئے غور و فکر اور قیاس و اجتہاد کا وسیع میدان فراہم کرتا ہے، اس طریقہ میں غلطی کا امکان اس لئے کم ہوتا ہے کہ اس میں ایک معلوم کے ذریعہ دوسرے مجہول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، اسی طرح یہ طریقہ مانوس اور عام فہم بھی ہے اس لئے کہ ہر انسان اپنی زندگی کے امور میں کسی نہ کسی حد تک اس سے ضرور کام لیتا ہے۔

مزارعت اور قرآن مجید :

معاملہ مزارعت کے بارے میں جب ہم قرآن مجید کی طرف رجوع کرتے

ہیں تو اس میں ہمیں جزوی صراحت کے ساتھ ایسی کوئی نص نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ یہ معاملہ جائز ہے یا ناجائز، البتہ اس میں علم معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق ایک اصولی اور کلی تصور ضرور ملتا ہے جس سے ایک معاملے کی شرعی حیثیت پر بھی اجمالی روشنی پڑتی ہے اور غور کرنے سے اس کا حکم معلوم ہوجاتا ہے، اور وہ اصولی و کلی تصور یہ ہے :

کہ وہ تمام معاشی معاملات حلال اور جائز ہیں جو اپنی ماہیت و حقیقت اپنی روح و غرض اور اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے معاملہ بیع سے ملتے جلتے ہیں، اور وہ جملہ معاشی معاملات حرام اور ناجائز ہیں جو اپنی بناوٹ اور ساخت اور اپنے اثرات و نتائج میں معاملہ ربوا کے مماثل ہیں ۔

اور یہ تصور قرآن حکیم کی آیت احل اللہ البیع و حرم الربوا، میں مذکورہ بالا اسلوب سے بیان کیا گیا ہے، اس آیت میں اگرچہ بظاہر معاملہ بیع کے حلال اور معاملہ ربوا کے حرام ہونے کا شرعی حکم ہے لیکن حلال و جائز ہونے کا حکم معاملہ بیع کے ساتھ اور حرام و ناجائز ہونے کا حکم معاملہ ربوا کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر اس معاملہ کے لئے عام ہے جو معاملہ بیع اور معاملہ ربوا کے مماثل اور مشابہ ہو اور اس میں وہ علت پائی جاتی ہو جس کی وجہ سے معاملہ بیع کو حلال اور معاملہ ربوا کو حرام قرار دیا گیا ہے ،

معاملہ بیع کی حقیقت و ماہیت :

معاملہ بیع کی عرفی حقیقت جس کو کاروبار سے تعلق رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے یہ ہے کہ ایک تاجر اپنے سرمایہ کے بدلے کچھ تجارتی اشیاء خریدتا اور پھر منافع کے ساتھ ان کو بیچنے کی کوشش کرتا ہے گویا وہ اپنے سرمایہ کے ساتھ دماغی و جسمانی محنت کرکے نفع کماتا ہے اس کی دماغی محنت وہ ہوتی ہے جو وہ کوئی چیز خریدنے سے پہلے یہ سوچنے میں صرف کرتا

ہے کہ اس کو کیا چیز کہاں سے خریدنی اور کہاں بیچنی چاہئے تاکہ اس کو زیادہ سے زیادہ منافع حاصل ہو، اور جسمانی محنت وہ ہوتی ہے جو ایک چیز کو ایک جگہ سے خریدنے اور دوسری جگہ منتقل کرنے میں برداشت کرتا ہے، لہذا اس معاملے میں تاجر کو اپنے اصل سرمائے پر بطور نفع جو جو زائد مال ملتا ہے اس کے عوض تاجر کی طرف سے دماغی و جسمانی محنت و مشقت موجود ہوتی ہے جو پیدائش دولت کا ایک مسلمہ عامل اور متفقہ سبب ہے یعنی جس کے عامل پیداوار ہونے پر، اسلام، سرمایہ داری اور اشتراکیت تینوں متفق ہیں جبکہ سرمائے کے عامل پیداوار ہونے نہ ہونے میں ان کا اختلاف ہے، لہذا معاملہ بیع و شراء میں ایک تاجر کو اپنے اصل سرمائے پر بطور منافع جو زائد مال ملتا ہے وہ چونکہ اس کی محنت و کاوش سے پیداشدہ ہوتا ہے لہذا اس کا حق ہوتا ہے، گویا وہ اپنا جائز حق لیتا ہے بنابریں قرآن حکیم نے اس کو حلال اور جائز ٹھہرایا ہے۔

معاملہ بیع کی اس مذکورہ حقیقت کے پیش نظر ہر وہ معاشی معاملہ اس کے مماثل اور مشابہ قرار پاتا ہے جس میں نفع کے عوض، نفع حاصل کرنے والے کی طرف سے کسی نہ کسی قسم کی مفید محنت و مشقت موجود ہوتی ہے۔

معاملہ ربوا کی حقیقت:

معاملہ ربوا اور سود کی حقیقت جو کاروباری حلقوں میں ایک عام اور جانی پہچانی چیز ہے اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک فریق اپنا مال دوسرے کو بطور قرض دیتا ہے اور یہ شرط لگاتا ہے کہ مقررہ میعاد کے بعد یہ رقم خاص اضافے کے بعد ساتھ واپس کی جائے گی یا یہ کہ اس پر ماہوار یا سالانہ اتنی رقم مزید دینی پڑے گی ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں ایک فریق کا اصل سرمایہ بھی اس کے حق میں محفوظ رہتا ہے اور وہ کسی بغیر نفع بخش محنت و مشقت کے اس پر منافع لینے کا بھی حقدار بنتا ہے۔ لہذا ہر وہ معاشی معاملہ

معاملہ ربوا کے مشابہ اور مماثل قرار پاتا ہے جس میں ایک فریق بغیر کسی نفع آور محنت و مشقت کے، اور بغیر کوئی نقصان اور خسارہ برداشت کئے محض اس سرمائے کی بنا پر منافع کا حقدار ٹھہرتا ہے جو اس نے تحفظ کی ضمانت کے ساتھ دوسرے کو استعمال کے لئے دے رکھا ہوتا ہے۔

قرآن حکیم نے اس قسم کے معاملات کو جو حرام و ناجائز ٹھہرایا ہے تو غور سے دیکھا جائے تو اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ سرمائے کو کسی شکل میں بھی پیدائش دولت کا عامل اور سبب نہیں تسلیم کرتا، کیونکہ حقیقت واقعہ کی رو سے یہ نظریہ بالکل غلط اور باطل ہے کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی دولت کو پیدا کرتا ہے اس لئے کہ سرمایہ کسی شکل میں بھی کسی دولت کو پیدا نہیں کرتا، سرمایہ جب یونہی بیکار پڑا ہو یعنی کاروبار میں لگا ہوا نہ ہو تو یہ عام مشاہدہ ہے کہ کبھی بھی اس میں ذرہ برابر اضافہ نہیں ہوتا بلکہ بہت سی شکلوں میں وہ وقت گزرنے کے ساتھ فرسودہ اور قدر و قیمت میں کم ہوتا چلاجاتا ہے مثلاً اگر سرمایہ نقدی اور سونے چاندی وغیرہ کی شکل میں ہو تو ایسا کبھی نہیں ہوا کہ تجوری میں پڑے پڑے اس کی مقدار اور تعداد میں کچھ اضافہ ہوگیا ہو، اور اگر وہ سرمایہ حیوانات و نباتات اور ان سے بنے ہوئے مختلف قسم کے سازو سامان کی شکل میں ہو تو ہم دیکھتے ہیں کہ پڑے پڑے نہ صرف یہ کہ اس میں کچھ زیادتی نہیں ہوتی بلکہ کچھ وقت کے بعد اس میں کمی واقع ہونی شروع ہوجاتی ہے اور پھر ایک ایسا وقت بھی آتا ہے کہ اس کی کوئی قدرو قیمت باقی نہیں رہتی، اسی طرح سرمایہ جب کسی کاروبار میں لگا ہوتا ہے تو اس وقت بھی وہ کسی چیز کو پیدا نہیں کرتا، کاروبار میں منافع جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے وہ صرف دماغی و جسمانی محنت کا نتیجہ ہوتا ہے البتہ بعض صورتوں میں سرمایہ جزوی یا کلی طور پر تحلیل ہوتا ہے اور اس سے اس کی مالیت میں جتنی کمی واقع ہوتی ہے اس کے مطابق محنت سے حاصل ہونے والی دولت میں اضافہ

ہوجاتا ہے۔ مثلاً ایک کاریگر کسی مشین کے ساتھ کام کرکے جو چیز پیدا کرتا ہے اس میں مشین کا حصہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ گھسنے سے اس کی مالیت جس قدر کمی واقع ہوتی ہے اسی قدر پیداشدہ مال میں اضافہ ہوجاتا ہے مثلاً اگر بوجہ اس مشین کی قیمت میں گھسنے سے پانچ روپے کی کمی ہوتی ہے تو حاصل ہونے والے دس روپے کے مال میں پانچ روپے کاریگر کی محنت سے پیدا ہوئے اور ان کے ساتھ پانچ روپے وہ شامل ہوگئے جو گھسنے سے مشین کی قیمت میں کم ہوئے لہذا یہ سمجھنا ایک دھوکہ اور بڑا مغالطہ ہے کہ محنت کی طرح سرمایہ بھی دولت کو پیدا کرتا ہے، بہرحال یہ ثابت ہوجانے کے بعد کہ صرف محنت ہی دولت کو پیدا کرتی ہے اور سرمایہ کسی شکل میں میں بھی دولت کو پیدا نہیں کرتا ربوا جیسے معاملات کا حرام و باطل ہوتا بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے وہ اس طرح کہ اس قسم کے ربوی معاملات میں ایک فریق اپنے اصل سرمائے پر جو زائد مال لیتا ہے چونکہ اس کے بدلے میں اس کی طرف سے کوئی قابل لحاظ دماغی و جسمانی محنت و مشقت نہیں ہوتی اور نہ اس کو اس کے سرمایہ نے پیدا کیا ہوتا ہے لہذا وہ اس کا حقدار نہیں ہوتا، چنانچہ وہ جو کچھ زاید لیتا ہے وہ دوسرے فریق کا حق لیتا ہے لہذا وہ ظلم و حق تلفی کا ارتکاب کرتا ہے جو حرام و ناجائز ہے، گویا ظلم و حق تلفی کا عنصر سودی معاملات کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے لہذا قرآن حکیم نے ان کو حرام و باطل قرار دیا ہے،

علاوہ ازیں قرآن حکیم نے معاملات کی صحت کے لئے تراضی فریقین کو شرط ٹھہرایا ہے فرمایا:

یاایہاالذین آمنوا لاتاکلوا اموا	اے مسلمانوں تم آپس میں ایک
لکم بینکم بالباطل الا ان تکون	دوسرے کا مال باطل و ناحق طریقہ
تجارۃ عن تراض منکم۔	سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ تجارت کے
	طریقہ سے اور باہمی رضامندی سے ہو

اس قرآنی آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ باہمی معاملات کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی حقیقی رضامندی موجود ہو۔ اسی مفہوم کو ایک حدیث نبوی میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے فرمایا :

لایحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسہ ۔کسی مسلمان کا مال لینا حلال اور جائز نہیں مگر یہ کہ وہ خود خوشدلی سے دے۔

اور چونکہ معاملہ بیع و شراء میں فریقین کی حقیقی رضامندی پائی جاتی ہے خریدنے اور فروخت کرنے والا دونوں اپنی مرضی اور خوشی سے یہ معاملہ کرتے ہیں اس لئے کہ اس میں ہر ایک کو اپنی چیز کے بدلے دوسری چیز ملتی ہے جو اس کی رضاء و خوشی کی دلیل ہوتی ہے لہذا قرآن حکیم نے اس معاملہ کو حلال اور جائز قرار دیا ہے، بخلاف معاملہ ربوا اور سود کے کہ اس میں ایک فریق یعنی سود لینے والا تو اپنی مرضی و خوشی سے شریک ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس کا اصل مال بھی اس کے لئے محفوظ رہتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کو بطور سود کچھ زائد بھی ملتا ہے لیکن دوسرا فریق جو سود دیتا ہے حقیقی رضامندی کے ساتھ اس میں شریک نہیں ہوتا کیونکہ اس کے لئے اس چیز کا مادی معاوضہ موجود نہیں ہوتا جو وہ بطور سود ادا کرتا ہے، بلکہ اس مجبوری کے ساتھ شریک ہوتا ہے کہ اس کے پاس ضرورت کے مطابق اپنا سرمایہ موجود نہیں ہوتا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس کے پاس ضرورت کے مطابق اپنا سرمایہ موجود ہو وہ دوسرے سے سود پر قرض کبھی نہیں لیتا لہذا معاملہ ربوا کو قرآن حکیم نے حرام و باطل ٹھہرایا ہے، گویا اس کے نزدیک ہر وہ معاشی معاملہ حرام و باطل ہے جس میں ایک فریق خوشی و رضا مندی سے اور دوسرا مجبوری سے شریک ہوتا ہے۔

اس کے بعد آئیے یہ دیکھیں کہ معاملہ مزارعت، بیع کی قسم کے معاملات میں آتا ہے یا ربوا کی قسم کے معاملات میں، چنانچہ اس تعین کے لئے جب

هم معاملہ مزارعت کا بغور جائزہ لیتے ہیں اور اس کی ساخت کا تجزیہ کرکے دیکھتے ہیں تو یہ معاملہ قطعی طور پر معاملہ ربوا کے مماثل و مشابہ نظر آتا ہے، وہ اس طرح کہ اس معاملہ میں بھی ایک فریق کا سرمایہ جو بصورت زرعی زمین ہوتا ہے بہرحال اس کے لئے محفوظ رہتا ہے یعنی معاملہ ختم ہونے پر وہ زمین جب مالک کی طرف لوٹتی ہے تو عام طور پر اس کی مالیت اتنی اور قیمت اتنی ہی ہوتی ہے جتنی کہ معاملہ شروع کرتے وقت تھی مطلب یہ کہ زیر کاشت آنے سے زمین کی مالیت و قیمت میں کوئی خاص کمی واقع نہیں ہوتی جس طرح کہ ایک مکان، فرنیچر اور مشین وغیرہ کی مالیت میں استعمال سے ہوجاتی ہے بلکہ بعض دفعہ زمین کی قیمت بڑھ جاتی ہے جب کاشتکار اس کو زیادہ محنت اور فنی مہارت سے آباد کرتا اور اس مین خوب کھاد وغیرہ ڈالتا ہے، اسی طرح اس معاملہ میں بھی ایک فریق یعنی زمین والا بغیر کسی مفید اور پیداوار محنت و مشقت کے پیداوار کے ایک حصہ کا مستحق قرار پاتا ہے، او پھر ٹھیک اسی طریقے سے معاملہ مزارعت میں بھی ایک فریق یعنی کاشتکار، حقیقی رضامندی سے نہیں بلکہ اس مجبوری سے اس کو اختیار کرتا ہے کہ اس کے پاس ضرورت کے مطابق اپنی زمین نہیں ہوتی، مطلب یہ کہ جس کے پاس اپنی کافی زمین موجود ہو وہ مزارعت پر دوسرے کی زمین کاشت کرنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہوتا کیونکہ پہلی صورت میں اس کو پوری کی پوری پیداوار ملتی ہے اور دوسری صورت میں اسکا ایک حصہ ملتا ہے، اور کون ہے جو رضاء و خوشی کے ساتھ پوری کے مقابلہ میں ادھوری کو اختیار کرتا ہے، نیز اثرات و نتائج کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان میں بھی معاملۂ ربوا اور معاملہ مزارعت مماثل نظر آتے ہیں، سود خوار اور زمیندار چونکہ دونوں بلا محنت و مشقت کے کھاتے اور مال جمع کرتے ہیں لہٰذا دونوں کے اندر ایک طرح کی اخلاقی اور معاشرتی برائیاں ظہور میں آتی ہیں اور معاشرے کے توازن کو بگاڑتی ہیں، دراصل ان دونوں

معاملوں کا مزاج ایک ہے لہذا دونوں سے ایک ہی نوعیت کے کوائف و حالات ظہور پذیر ہوتے ہیں اور ایک ہی قسم کے اثرات و نتائج وجود میں آتے ہیں کیونکہ حرام خوری کی خاصیت ایک ہی ہے اور ایک ہی ہوسکتی ہے۔

غرضکہ ذرا بھی غور سے دیکھا جائے تو معاملہ مزارعت اپنی ماہیت، نوعیت اور خاصیت میں معاملہ ربوا کے مماثل و مشابہ نظر آتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض احادیث نبویہ میں اس کو ربوا سے تعبیر کیا گیا ہے جو حقیقت حال کی نہایت سچی تعبیر ہے، وہ حدیث نبوی یہ ہے:

عن ابن ابی نعم قال حدثنی رافع بن خدیج انه زرع ارضا فمر به النبی صلی اللہ علیه وسلم وهو یقیها فسئاله، لمن الزرع ولمن الارض فقال زرعی ببذری و عملی لی الشطر ولبنی فلان الشطر فقال اربیتما فرد الارض علی اهلها و خذ نفقتك۔

ص ۱۲۷ - ج ۲ سنن ابی داؤد

ابن ابی نعم سے روایت ہے کہا مجھ سے رافع بن خدیج نے حدیث بیان کی کہ اس نے ایک زمین کاشت کی، پس اس کے پاس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا جب کہ وہ اس کو سینچ رہا تھا آپ نے پوچھا کس کی کھیتی ہے اور کس کی زمین؟ تو میں نے جواب دیا کہ کھیتی میرے بیج اور عمل سے ہے پیداوار آدھی میری اور آدھی بنی فلاں کی ہوگی، اس پر حضور نے فرمایا تم دونوں ربوا میں مبتلا ہوئے، زمین اس کے مالکوں کو دے دو اور تمہارا جو خرچہ ہوا ہے ان سے لے لو۔

اس حدیث میں اربیتما کا جو لفظ ہے وہ صاف بتلا رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں مزارعت کا معاملہ اور ربوا کا معاملہ ایک جیسے

حق اور دونوں کا ایک حکم ہے۔ اس چیز کی مزید وضاحت ایک اور حدیث نبوی ص سے بھی بہتر طور پر ہوتی ہے :

عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ قال لما نزلت الذین یا کلون الربوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من لم یذر المخابرۃ فلیوذن بحرب من اللہ و رسولہ۔ ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ص ۲۸۶ ج ۲ المستدرک للحاکم۔

ابو الزبیر نے حضرت جابر سے روایت کیا، کہا جب یہ آیت نازل ہوئی "جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ نہیں کھڑے ہوتے مگر جیسے کھڑا ہوتا ہے۔ وہ شخص جس کو شیطان کے چھونے سے خبط ہوگیا ہو"، تو رسول اللہ صلعم نے فرمایا جو شخص مخابرت کو نہیں چھوڑتا اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے (یہ حدیث امام مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے)۔

اس حدیث نبوی ص سے نہایت واضح اور قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرت و مزارعت کو ربوا کے مماثل قرار دیا ہے، اور یہ اس سیاق و سباق سے بھی ثابت ہوتا ہے جس میں آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی، یعنی تحریم ربوا کی آیات کے نزول کے فوراً بعد، اور ان خاص الفاظ سے بھی ثابت ہوتا ہے جو آپ نے بطور تہدید استعمال فرمائے یعنی جو مخابرت کو چھوڑنے کے لئے تیار نہ ہو اسے یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ میں مبتلا اور مشغول ہے، اور یہ تہدید و دھمکی بعینہ وہی ہے جو قرآن مجید میں ان لوگوں کے لئے ہے جو سودی لین دین کو چھوڑنے کے لئے تیار نہ ہوں سودخواروں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا گیا :

فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من ... پس اگر تم سود کا ... کو نہ

اللہ و [illegible] چھوڑتے تو اللہ اور اس کے ساتھ جنگ
کے لئے تیار ہوجاؤ

بتلائیے اس سے بڑھ کر ان دو معاملوں یعنی ربا اور مخابرت کے مابین مماثلت کی دلیل اور کیا ہوسکتی ہے، یہاں ممکن ہے کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ مذکورہ حدیث مخابرت کے متعلق ہے مزارعت کے متعلق نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ پیچھے کسی قدر تفصیل کے ساتھ عرض کیا جاچکا ہے کہ مزارعت اور مخابرت دونوں ایک ہی معاملے کے دو نام ہیں لہذا یہ مترادف اور ہم معنے الفاظ ہیں اور یہ کہ مدینہ منورہ میں خصوصیت کے ساتھ مزارعت کی بجائے لفظ مخابرت کا استعمال عام تھا، علاوہ ازیں بعض احادیث میں مخابرت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ بعینہ' مزارعة کی حقیقت ہے، ذیل میں وہ حدیث ملاحظہ فرمائیے۔

عن زید بن ثابت قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المخابرة قلت ما المخابرة ؟ قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع، ص ۱۲۷ -ج ۲ ابوداؤد	حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہا کہ منع فرمایا رسول اللہ صلعم نے مخابرہ سے میں نے پوچھا، مخابرہ کیا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا زمین کا لینا نصف پیداوار پر یا تہائی یا چوتھائی پر۔

ہوسکتا ہے مخابرہ کی یہ تعریف زید بن ثابت کے پوچھنے پر رسول اللہ صلعم نے بیان فرمائی ہو یا شاگرد کے پوچھنے پر حضرت زید بن ثابت نے بیان فرمائی ہو بہر حال دونوں صورتوں میں ہمارے لئے حجت و دلیل ہے۔

واضح رہے کہ میں نے ان صفحات میں معاشی معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق قرآن حکیم کا اصولی اور کلی ضابطہ بیان کیا اور پھر اس کے تحت مزارعت کو ناجائز بتلایا ہے اس ضابطے کی رو سے بطور مسئلہ مخابرت

بھی بالجبر معاملات کے تحت آجاتا ہے کیونکہ اس میں بھی ایک فریق حقیقی رضامندی سے نہیں بلکہ اس مجبوری کے تحت شریک ہوتا ہے کہ اس کے پاس کاروبار کے لئے اپنا سرمایہ موجود نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ مضاربت اور ربا کے درمیان ایک خاص فرق ہے اور یہ وہ کہ مضاربت میں سرمائے والے کے لئے اس کے سرمائے کے تحفظ کی ضمانت نہیں ہوتی جبکہ ربوا میں اس کی ضمانت ہوتی ہے چنانچہ مضاربت میں اگر اصل سرمائے میں نقصان و خسارہ واقع ہوجائے تو وہ تمام تر سرمائے والے کو برداشت کرنا پڑتا ہے محنت کرنے والا اس نقصان میں شریک نہیں ہوتا اور نفع ہوجائے تو ضروری اخراجات نکالنے کے بعد دونوں اس میں حصہ دار ٹھہرتے ہیں بخلاف ربوا کے کہ اس میں بہرحال سرمائے والے کے لئے اس کا سرمایہ بھی محفوظ رہتا ہے اور اس پر وہ بطور سود زائد شے کا بھی حقدار ٹھہرتا ہے، لہذا مضاربت میں رب المال یعنی سرمائے والا جس ایثار کے لئے آمادہ ہوتا ہے اس کے لئے سود خوار آمادہ نہیں ہوتا بنابریں مضاربت کا وہ حکم نہیں جو ربوا کا ہے۔

عالم اسلام کی تجدیدی و اصلاحی تحریکات
اپنے سیاسی پس منظر میں

(۳)

محمود احمد غازی

۲۹ نومبر ۱۷۵۸ کو عالمگیر ثانی کو قتل کردیا گیا، اس کی جگہ کام بخش کا ایک پوتا شاہجہاں سوم کے لقب سے تخت پر بیٹھا۔ اس دوران میں پنجاب میں پھر بعض واقعات رونما ہوئے جن کے نتیجہ میں پنجاب کا تقریباً پورا حصہ (ڈیرہ غازی خان تک) مرہٹوں کے اثر میں آگیا اور انھوں نے ونتاجی سندھیا کو وہاں کا گورنر مقرر کردیا۔ ان واقعات کے علم میں آتے ہی احمد شاہ ابدالی پانچویں بار برصغیر میں داخل ہوا اور پنجاب سے مرہٹوں کو نکالتا ہوا دہلی کی طرف بڑھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دہلی اور اس کے قرب و جوار میں مرہٹوں اور جاٹوں نے بڑی افراتفری مچا رکھی تھی۔ بالخصوص مرہٹوں نے تو وہ آفت بپا کی ہوئی تھی کہ الامان و الحفیظ! صفدر جنگ وغیرہ جیسے ناعاقبت اندیش اور غیر مخلص سیاستدانوں کے کرتوتوں کی وجہ سے یہ لوگ امور مملکت میں اس قدر دخیل اور اثر انداز ہوگئے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ ہندوستان بہت جلد ایک مرہٹہ ریاست بننے والا ہے۔ مشرق اور جنوب میں انگریزوں کے اثرات تیزی سے پھیل رہے تھے اور دارالحکومت اور اس کے قرب و جوار کے علاوہ قریب قریب پورے شمالی اور شمال مغربی ہندوستان میں مرہٹوں نے اودھم مچارکھا تھا۔ دوربیں نگاہیں رکھنے والے دردمند مسلم رہنما اندازہ لگارہے تھے کہ اگر بہت جلد ان دونوں دشمنوں سے نہ نمٹا گیا تو ہندوستان میں اسلامی اقتدار کا یہ ٹمٹماتا ہوا دیا بہت جلد بجھ جائے گا۔ مرہٹے چونکہ عین دارالحکومت میں موجود تھے اور مقامی باشندے ہونے کی وجہ سے انگریزوں کے مقابلہ میں بہرحال زیادہ خطرناک تھے اس لئے پہلے ان سے نمٹنا ضروری تھا۔ ماضی قریب کی تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ

چکی ہے کہ مرہٹوں کے استیصال کے اس پروگرام کے بنانے والوں اور اس کام کے لئے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دینے والوں میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا نام سر فہرست ہے (١٠)۔

احمد شاہ ابدالی کے آخری حملہ سے قبل ہی نجیب الدولہ نے حضرت شاہ صاحب کی کوششوں سے اور ان کے زیر ہدایت مرہٹوں کے خلاف چھیڑ چھاڑ شروع کردی تھی۔ اس وقت ہندوستان میں کوئی طاقت ایسی نہ تھی جو مرہٹوں، سکھوں اور جاٹوں سے نبرد آزمائی کرسکتی۔ جنوبی ہندوستان میں لے دے کر ایک حیدر علی اور اس کا بیٹا ٹیپو سلطان تھے جو بیک وقت مرہٹوں اور انگریزوں سے بر سرپیکار تھے۔ مگر بیچارے حیدر علی اور اس کے نامور فرزند کی قوت ہی کیا تھی جو کسی شمار میں آتی۔ شمالی حصہ میں ایسا کوئی شخص نظر نہ آتا تھا جو اس فتنہ کی سرکوبی کرسکے۔ اس صورت حال کے پیش نظر ارباب بصیرت کی نظریں صرف احمد شاہ ابدالی اور اس کے معتمد نجیب الدولہ ہی کی طرف اٹھ سکتی تھیں۔ نجیب الدولہ نے بڑی زبردست سفارتی کوششوں کے بعد نہ صرف اودھ کے شجاع الدولہ کو بھی اس اہم اور نازک موقعہ پر ساتھ دینے پر آمادہ کیا بلکہ دوسری طرف اس نے جاٹوں کو بھی مرہٹوں سے الگ کردیا، ورنہ اس امر کا شدید خطرہ تھا کہ عین جنگ کے وقت یہ دونوں مسلمانوں کے خلاف متحد ہو جائیں گے۔

١٧٦٠ کے موسم گرما میں احمد شاہ ابدالی کی فوجیں دہلی کے قریب شاہدرہ پہنچ کر دریائے جمنا کے اس پار خیمہ زن ہوگئیں، دریا کے دوسری طرف مرہٹوں نے پڑاؤ ڈال رکھا تھا سداشیوراؤ بھاؤجی مرہٹوں کا کمانڈر

١٠۔ اس دور کی عمومی سیاست میں شاہ صاحب کے کردار کے لئے ملاحظہ فرمائیے: ١۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کا مضمون مندرجہ A History of Freedom Movement جلد اول، صفحات ٥١٨-٥٢٢۔ ٢۔ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات مطبوعہ علی گڑھ ١٩٥٠ء ٣۔ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی: Ulema in Politics کراچی ١٩٧٢، صفحات ١١٠ و ما بعدہ

اعظم تھا۔ ایک آدھ ماہ تک چھوٹی موٹی جھڑپیں ہوتی رہیں۔ بالآخر ۲۶ اکتوبر ۱۷۶۰ء کو احمد شاہ نے دریا پار کرکے دشمن کو دور تک پیچھے دھکیل دیا۔ دشمن نے پیچھے ہٹ کر پانی پت کے تاریخی میدان کو ہندوستان کی تاریخ کی اس ایک اہم ترین جنگ کے لئے منتخب کیا۔ ادھر احمد شاہ نے بھی دریائے جمنا سے چار میل کے فاصلے پر جنوب میں اپنے لشکر کو ٹھیرایا۔ اس میں بھی ایک دو ماہ گزر گئے۔ مرہٹوں نے اس موقع پر اپنی پوزیشن کمزور دیکھ کر مصالحت کی کوشش کی لیکن نجیب خاں نے ان تمام ہتکنڈوں کو ناکام بنا دیا۔ آخرکار ۶ جنوری ۱۷۶۱ء کو خود مرہٹوں نے جنگ شروع کرکے قصہ چکانے کا فیصلہ کرلیا(۱۶)۔

مذکورہ تاریخ کو علی الصباح مرہٹوں کے توپ خانہ نے حملہ کا آغاز کیا۔ مرہٹوں کے ہاں توپ خانے کا افسر اعلی ایک ''مسلمان'' جنرل ابراہیم گاردی تھا، یہ شخص اس سے قبل فرانسیسیوں کی فوج میں رہ کر تربیت حاصل کر چکا تھا۔ زوال آفتاب کے قریب مسلمانوں نے جوابی حملہ کا آغاز کیا اور سہ پہر تک دشمن کی قوت مزاحمت جواب دے گئی۔ شام تک چالیس ہزار مرہٹے گرفتار کئے جاچکے تھے اور مقتولین کی تعداد اندازہ سے باہر ہے، یہ تعداد دولاکھ سے بہرحال اوپر بلکہ بعض کی رائے میں تین لاکھ سے بھی اوپر ہے۔(۱۷)

۱۶۔ جنگ کی صحیح تاریخ کے تعین میں مورخین مختلف الرائے ہیں پروفیسر شیخ عبدالرشید نے ۶ جنوری ڈاکٹر سید معین الحق نے ۱۳ جنوری ، ڈاکٹر تارا چند نے ۱۴ جنوری، پیام شاہجہان پوری نے ۲۶ اپریل بیان کی ہے۔

۱۷۔ مرہٹوں کے مقتولین کی تعداد کے بارے میں بھی خاصا اختلاف ہے۔ عام طور پر ساڑھے تین لاکھ مرہٹوں کا قتل کیا جانا مشہور ہے لیکن اس کی کوئی مستند شہادت موجود نہیں۔ ڈاکٹر معین الحق نے اپنے مضمون Shah Àbdali and the Third Battle of Panipat مندرجہ A Aistory of Freedom Movement جلد اول صفحہ ۲۹۳ پر بتایا ہے کہ عین میدان جنگ میں قتل کئے جانے مرہٹوں کی تعداد کم از کم تین ہزار تھی۔ پیام شاہجہان پوری اپنی کتاب تاریخ نظریہ پاکستان (لاہور ۱۹۷۲ء) میں صفحہ ۹۳ پر لکھتے ہیں کہ اس جنگ میں ایک محتاط اندازہ کے مطابق دولاکھ مرہٹے کام آئے ان کے سردار کام آگئے اور مرہٹوں کا خاندان کوئی گھرانا ایسا نہ ہو جس کا کوئی نہ کوئی شخص میدان پانی پت میں ہلاک نہ ہوا ہو۔

دور زوال کے آغاز کے بعد سے برصغیر کی تاریخ میں یہ پہلی اور آخری بڑی کامیابی تھی جو اسلام اور مسلمانوں کو حاصل ہوئی۔ اس کامیابی نے ہندوستان کی تاریخ اور ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل کا رخ بدل دیا۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ کا کام کرنے والوں کی راہ سے ایک بہت بڑی رکاوٹ دور ہوگئی۔ لیکن اب مسلمانوں کا عام مقابلہ براہ راست انگریزوں سے شروع ہوگیا اور تقریباً سو سال تک جاری رہا۔

مرہٹوں کے مقابلہ کے لئے تمام نمایاں مسلم سردار متحد ہوگئے تھے لیکن جنگ ختم ہوتے ہی پھر پرانے اختلافات عود کرآئے۔ نجیب الدولہ جیسا لائق سیاستدان بھی اس کامیابی کے بعد زیادہ عرصہ تک زندہ نہ رہا اور ۱۷۷۰ میں اس کا انتقال ہوگیا، وہ اگر کچھ اور زندہ رہتا تو امید تھی کہ دہلی کی مرکزیت کچھ دن اور قائم رہ جاتی۔ لیکن حکومتوں کا عروج و زوال اور تاریخ کے دھاروں کی روانی بعض مخصوص افراد و شخصیات کے وجود و عدم وجود پر منحصر نہیں۔ دوسری طرف احمد شاہ ابدالی نے بھی مرہٹوں کے خاتمہ کے بعد ہندوستان کی سیاست اور تخت دہلی سے کوئی سروکار نہ رکھا، اس نے شاہ عالم ثانی کو اختیارات سپرد کئے اور واپس ہوگیا۔ اس طرح شمالی ہندوستان سے مرہٹہ قوت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہوگئی، جنوب میں ان کا مقابلہ حیدرعلی سے ہوا جو جنوبی ہندوستان میں انگریزوں اور مرہٹوں کے پھیلتے ہوئے اثرات کو ختم کرنے کے لئے میدان عمل میں آیا اور وہاں اس نے ایک چھوٹی سی خودمختار مسلم ریاست قائم کرلی۔

ایک طرف ہندوستان کے شمال مغرب میں مرہٹوں کے خلاف کامیاب مہمات سر کی جارہی تھیں اور دوسری طرف مشرق میں بنگال کا حکمران سراج الدولہ انگریزوں اور ان کے گماشتوں سے برسر پیکار تھا۔ سراج الدولہ جو علی وردی خان کا نواسہ تھا ۱۷۵۶ء میں اپنے نانا کی وفات کے بعد بنگال کا حکمران بنا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب انگریزوں کا اثر بنگال میں بہت پھیل چکا تھا اور تجارت و کاروبار سے آگے بڑھ کر انھوں نے بنگال کے سب سے مضبوط سیاسی اور فوجی گروہ کی حیثیت اختیار کرلی تھی۔ یہ لوگ بھاری بھاری تنخواہیں دینے کو مقامی لوگوں کو اپنی فوجوں میں بھرتی کرتے اور ان سے نہ صرف اپنے کھی بھائی بندوں کے گلے کاٹنے کی خدمات لیتے تھے بلکہ ہندوستان کے اصل باشندوں کو یہاں کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی اقتدار سے بے دخل کرکے خود ان کی جگہ لینے میں بھی ان سے مدد لیتے تھے۔ سراج الدولہ کی تخت نشینی کے وقت تک انھوں نے اتنی قوت بہم پہنچالی تھی کہ وہ علی الاعلان اس کے اقتدار کو چیلنج کردیتے تھے۔ انھوں نے نہ صرف اس کی جائز ہدایات کو ماننے سے انکار کیا بلکہ اس کے مخالفین کی بھی درپردہ حمایت کی اور بہت سے ایسے لوگوں کو اپنے ہاں سیاسی پناہ بھی دی جو کسی وجہ سے سراج الدولہ کو مطلوب تھے۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر سراج الدولہ نے انگریزوں کے ''دارالحکومت،، کلکتہ پر قبضہ کرکے ان کو سخت سزادی۔ انگریزوں نے شکست کا انتقام لینے کے لئے مدراس سے لارڈ کلائیو کی قیادت میں بری اور ایڈمرل واٹسن کی سرکردگی میں بحری فوج بنگال بھیجی۔ لیکن یہ فوج کوئی خاص کامیابی حاصل نہ کرسکی اور صلح پر مجبور ہوگئی۔ سراج الدولہ نے ان لوگوں کی سابقہ حرکتوں کو معاف کرتے ہوئے ان کا دارالحکومت ان کو واپس کردیا۔ اب کلائیو نے درپردہ سراج الدولہ کے کمانڈر انچیف میر جعفر کے ساتھ سازش کرکے بلا کسی خاص سبب کے ایک جنگ چھیڑدی جس میں میر جعفر کی غداریوں کے نتیجہ میں سراج الدولہ شہید ہوگیا اور میر جعفر بنگال کا برائے نام اور انگریز وہاں کے حقیقی حاکم قرار پائے۔ تھوڑے ہی عرصہ بعد انگریزوں نے میر جعفر کے نام کا یہ پردہ بھی ختم کردیا اور خود اپنے اصلی روپ میں سامنے آگئے۔ اس طرح انگریزوں کو ہندوستان میں ایک مستقل بنیاد میسر

آگئی اور انھوں نے ایک جگہ جم کر اپنے اصل مقصد کے حصول کے لئے براہ راست جدوجہد شروع کردی۔ ۱۷۶۵ء میں شاہ دہلی شاہ عالم ثانی نے ایک مقررہ سالانہ پیشکش کے عوض بنگال بہار اور اڑیسہ کی دیوانی باقاعدہ طور پر انگریزوں کے سپرد کردی۔ اس طرح "مرکزی" حکومت نے انگریزوں کے استعماری عزائم کو ایک گونہ قانونی شکل دیدی(۱۸)۔

اب صورت حال یہ تھی کہ مشرق اور بمبئی کی سمت سے انگریز بڑھے چلے آرہے تھے اور جنوب میں مرہٹوں کا اثر و رسوخ بھی ابھی قابل ذکر حد تک موجود تھا۔ مرہٹے شیواجی، بالاجی، باجی راؤ جیسے لیڈروں کی قیادت میں مغلوں، حیدرعلی اور دوسرے بااثر مسلمانوں سرداروں سے پنجہ آزمائی شروع کردی تھی لیکن یہ لوگ سکھوں کی طرح منظم اور متحد قوت نہ تھے۔ یہ صرف منفی اہمیت رکھتے تھے اور اسی سے کام لیتے تھے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کوئی تحریک محض منفی بنیادوں پر زیادہ دیر تک نہیں چلائی جا سکتی۔ یہاں بھی یہی ہوا، مرہٹوں کی قوت جلد ہی انتشار کا شکار ہوگئی، ان میں آپس کے اختلافات نے جنم لے لیا اور یہ لوگ ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار ہوگئے۔ بالآخر انیسویں صدی کے اوائل تک ان کی سیاسی حیثیت بالکل ختم ہوگئی۔

شاہ عالم ثانی کے دور کے اہم واقعات میں سے میسور کی ریاست خداداد کا عروج و زوال بھی ہے۔ سلطان حیدر علی جو اس ریاست کا بانی تھا ابتدأً وہاں کے ایک مقامی راجہ واڈیار کا معمولی فوجی عہدیدار تھا وہاں اس نے اپنی فوجی اور انتظامی لیاقت کے اعلیٰ جوہر دکھائے اور مرہٹوں کے خلاف کامیاب مہمات کی قیادت کی۔ اس طرح ریاست کے معاملات میں اس کا اثر و رسوخ بڑھتا چلا گیا، ۱۷۶۶ء میں مہاراجہ کے انتقال پر وہ شہر میسور کا حکمران بنا اور بہت جلد اس کو فوجی اور انتظامی اعتبار سے ایک نمایاں مقام پر پہنچادیا۔

۱۸- ڈاکٹر سید معین الحق A History of Freedom Movement جلد اول، صفحات
[illegible]

اب مرہٹوں اور حیدر علی میں جنوبی ہندوستان پر بالادستی حاصل کرنے کے لئے مقابلہ شروع ہوا اور سچی بات یہ ہے کہ اگر حیدر علی کی شکل میں مرہٹوں کی راہ میں یہ رکاوٹ پیدا نہ ہوتی تو وہ جنوبی ہندوستان میں ایک مرہٹہ ریاست قائم کر ڈالنے میں کامیاب ہوگئے ہوتے۔ لیکن حیدر علی نے پے درپے بدلور، کنار وغیرہ بڑے بڑے قلعے فتح کرکے اپنی پوزیشن نہایت مستحکم کرلی۔ ۱۷۷۱ میں مرہٹوں نے نظام دکن اور انگریزوں کی مدد سے میسور پر حملہ کردیا۔ حیدر علی کو اس جنگ میں شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے بعد حیدر علی کو مرہٹوں کے ہاتھوں یکے بعد دیگرے کئی شکستیں اٹھانی پڑیں۔ لیکن حیدر علی جلد ہی سنبھل گیا اور اس نے خود کو ہر ممکنہ حملہ کے لئے بڑی حد تک تیار کرلیا، دوسری طرف مخالفین بھی خاموش نہ تھے۔ مرہٹوں نے اب کی بار پھر انگریزوں اور نظام کی مدد سے میسور پر حملہ کیا۔ لیکن حیدر علی کی کامیاب ڈپلومیسی نے نظام کو انگریزوں اور مرہٹوں کے ساتھ تعاون کرنے سے باز رکھا۔ اس کی فوجی لیاقت نے انگریزوں اور مرہٹوں کو میدان جنگ میں عبرت ناک شکست دی۔ وہ انگریزوں کو دھکیلتا ہوا مدراس تک لے گیا اور ان کو اپنی مرضی کی شرائط پر صلح کرنے پر مجبور کردیا۔ لیکن انگریزوں نے اس وقت صلح کرلینے کے باوجود آئندہ ہر موقع پر اس معاہدہ کی خلاف ورزی ہی کی(۱۹)۔

ان خلاف ورزیوں اور میسور کی حدود میں باربار مسلح مداخلت کا بدلہ چکانے کے لئے حیدر علی نے ۱۷۷۹ میں انگریزوں کے خلاف اعلان جنگ کردیا اور تقریباً ایک لاکھ کا لشکر جرار لے کر انگریزوں پر حملہ آور ہوا۔ اس جنگ میں انگریزوں کو شکست فاش ہوئی۔ یہ جنگ اور انگریزوں کی طرف سے جوابی جنگ ابھی جاری ہی تھی کہ ۱۷۸۲ میں حیدر علی کا انتقال

۱۹۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے پروفیسر کے علی: حوالہ ما قبل، صفحات ۴۰۳-۴۰۹

ہوگیا اور اس کا قابل فرزند اور لائق بیٹا ابوالفتح فتح علی ٹیپو اس کا جانشین ہوا۔ اس نے انگریزوں کو پے در پے کئی عبرت ناک شکستیں دیں۔ ۱۷۸۴ء میں ایک معاہدے کے نتیجہ میں یہ جنگ بند ہوگئی۔ اس جنگ میں ٹیپو سلطان نے بدنور، منگلور اور کئی دوسرے علاقے انگریزی تسلط سے آزاد کرائے۔ یہ جنگ تاریخ میں دوسری جنگ میسور کے نام سے مشہور ہے(۲۰)۔

اس کے چند سال کے بعد کارنوالس کے زمانے میں تیسری جنگ میسور ہوئی جو کئی سال تک جاری رہی۔ اس جنگ میں ٹیپو سلطان نے اپنی حربی صلاحیتوں اور بہادری کا دشمنوں تک سے لوہا منوالیا۔ لیکن سلطنت میسور طویل جنگ کی متحمل نہ ہوسکتی تھی جبکہ دوسری طرف انگریز اور ان کے حواری برابر باہر سے کمک حاصل کررہے تھے اور برسوں تک جنگ جاری رکھ سکتے تھے۔ چنانچہ کئی سال کی اس جنگ کا سب سے زیادہ نقصان سلطنت میسور ہی کو اٹھانا پڑا اور بالاخر ٹیپو سلطان کو ۱۷۹۲ء میں انگریزوں سے ایک معاہدہ کرلینا پڑا جس کی اکثر و بیشتر دفعات سلطان کے خلاف جاتی تھیں۔ سات آٹھ سال کی طویل اور لگاتار جدوجہد کے بعد سلطان نے کافی حد تک اس نقصان کا تدارک کرلیا جو اس کو سابقہ جنگوں میں اٹھانا پڑا تھا۔ ۱۷۹۹ء میں لارڈ ولزلی کے زمانہ میں میسور کی چوتھی اور آخری جنگ ہوئی۔ انگریزوں اور ان کے حواریوں نے یہ جنگ بڑی تیاریوں اور منصوبہ بندی کے بعد شروع کی تھی۔ انھوں نے اچانک کئی طرف سے ٹیپو سلطان پر حملہ کردیا اور اس کام کے لئے اپنے کئی ماہر جنرلوں کی سرکردگی میں زبردست فوجیں بھیج دیں۔ اسی دوران میں نظام حیدرآباد نے بھی ایک اور خصوصی دستہ ایک انگریز افسر کی زیر قیادت ٹیپو کے خلاف انگریزوں کی مدد کے لئے بھیجدیا۔ دوسری طرف ٹیپو کے وزراء میر صادق اور میر غلام علی اور ان کے ساتھیوں نے غداری کی انتہا کردی۔ ان لوگوں نے پہلے سے انگریزوں سے ساز باز کرکے

۲۰۔ ایضاً، [illegible]

ٹیپو سلطان کو انگریزی افواج کی پیش قدمی سے نہ صرف بے خبر رکھا بلکہ یہ لوگ اس کو غلط اطلاعات پہنچاتے رہے۔ کہا جاتا ہے کہ ٹیپو کے ہاں جو شخص توپ خانے کا انچارج تھا اس نے توپ خانہ کو ایسے گولے مہیا کئے جن میں بارود کی جگہ ریت اور بھس بھر دیا گیا تھا۔ بہرحال ان تمام چیزوں کے نتیجہ میں ٹیپو سلطان کو شکست ہوگئی اور ۴ مئی ۱۷۹۹ء کو اس نے میدان جنگ میں لڑتے ہوئے خود بھی اپنی جان جانِ آفریں کے سپرد کی۔ اس طرح ہندوستان پر انگریزی قبضہ کی راہ سے وہ آخری موثر رکاوٹ بھی ختم ہوگئی جس نے انگریزی استعمار کو کافی دنوں تک آگے بڑھنے سے روک رکھا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اس وقت ہندوستان بھر میں ٹیپو سلطان ہی وہ واحد شخص تھا جو نہ صرف انگریزی استعمار کے خطرہ کی سنگین نوعیت کو سمجھتا تھا بلکہ اس کے تدارک کے صحیح طریقہ کار سے بھی واقف تھا اور اس پر مقدور بھر عمل پیرا بھی تھا۔ اس وقت سب سے پہلا کام جو کرنے کا تھا وہ ایک مستحکم حکومت کی بنیاد ڈال کر لوگوں کو انگریزی خطرہ کے خلاف متحد کرنے کا تھا۔ ٹیپو سلطان نے یہ کام بڑی کامیابی کے ساتھ کیا۔ اس نے قلیل عرصہ میں ایک ایسی مضبوط اور مستحکم حکومت کی بنیادیں استوار کردیں جس نے ایک چوتھائی صدی سے زائد عرصہ تک انگریزوں، مرھٹوں اور ان کے ھمراھیوں کے متحدہ محاذ کو ناکوں چنے چبوائے رکھے۔ اس کی حکومت کی خوش‌حالی اور معاشی استحکام کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ تاریخ ھند کے ممتاز مورخ مولوی ذکاءاللہ تک کو جنھوں نے اپنی تاریخ کی آخری جلدوں میں انگریزوں کے نقطۂ نظر کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے، لکھنا پڑا:

"حقیقت حال یہ ہے کہ جس وقت سرکار کی سپاہ نے قدم سلطان کی مملکت میں رکھا تو اس کے عمدہ انتظام کو دیکھ کر انکی آنکھیں کھل گئیں۔

سارا ملک سرسبز و شاداب باغ بنا ہوا رہا، تمام آباد اور خوشحال۔ ہندوستان کے کسی قطعہ میں ملک اپنا مرفہ الحال اور آسودہ نہ تھا، خود سرکار کمپنی کا ملک اور اس کی شادابی کے آگے پانی بھرتا تھا۔" (۲۱)

لیکن ان سب کوششوں اور تدابیر کے باوجود اپنوں کی غداریوں، دوستوں کی بےوفائیوں اور دوسرے لاتعداد اسباب نے بہرحال اپنے منطقی و تاریخی نتائج پیدا کئے۔ یہ نتائج محض ایک فرد کے جوش و ولولے، عالی حوصلگی اور خلوص و لگن کی وجہ سے ظاہر ہونے سے نہ رک سکتے تھے۔ یہ سب نتائج ظاہر ہوئے اور آج اپنی تمام‌تر حشر سامانیوں کے ساتھ ہمارے سامنے موجود ہیں۔

ایک طرف ٹیپو سلطان انگریزوں اور ان کے حواریوں کے متحدہ محاذ سے برسرپیکار تھا دوسری طرف شمالی ہندوستان میں اس علاقہ کا واحد آزاد، اولوالعزم، بہادر اور مخلص حکمران روہیلکھنڈ کا حافظ رحمت خان دشمنان ملک و ملت سے نبرد آزما تھا۔ نہ صرف انگریز اور مرہٹے بلکہ اودھ کا خودغرض اور عیار حکمران شجاع‌الدولہ بھی اس کو اپنی راہ کا روڑا سمجھتا تھا۔ ان لوگوں کی کوشش تھی کہ روہیل کھنڈ کی اس اسلامی ریاست کا خاتمہ کرکے اس کو آپس میں حصہ رسد تقسیم کرلیں۔ چنانچہ ان تینوں قوتوں نے متفقہ طور پر حافظ صاحب کے خلاف اعلان جنگ کردیا۔ انھوں نے بڑی مردانگی اور جرات کے ساتھ حملہ آوروں کا مقابلہ کیا لیکن عین میدان جنگ میں توپ کا گولہ لگنے سے شہید ہوگئے۔ "اس طرح انگریزوں اور مرہٹوں کا ایک بہادر اور مضبوط حریف ایک نام نہاد مسلمان حکمران کی سازش کے نتیجہ میں ان کے راستہ سے ہٹ گیا، ایک اور اسلامی ریاست کا چراغ گل ہوگیا جس کا سربراہ ذہنی لحاظ سے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے مکتب فکر سے تعلق رکھتا تھا۔" (۲۲) ۔ یہ واقعہ ۱۷۷۴ء کا ہے۔

---

۲۱ - مولوی ذکاءاللہ: تاریخ ہندوستان، جلد ۲، صفحہ ۹۳
۲۲ - [illegible]: تاریخ نظریہ پاکستان، لاہور ۱۹۸۰، صفحات [illegible]

ادھر دھلی میں شاہ عالم ثانی ۱۸۰۶ تک بادشاہ رہا۔ مشہور جملہ "حکومت شاہ عالم از دھلی تا پالم" اسی شاہ عالم کے دور کے بارے میں ہے۔ اس کے دور میں کم و بیش تمام ہی اہم ریاستیں انگریزوں نے ایک ایک کرکے ھتیا لیں۔ بڑی ریاست ہوتی تو اس پر بدانتظامی یا بدامنی کا الزام عائد کرکے اس کی بدانتظامی اور بدامنی کو دور کرنا اپنا فرض جانتے اور انسانیت کی خدمت کا مقتضی سمجھ کر اس پر قبضہ کرڈالتے، کسی چھوٹی ریاست پر پنجے جمانے کا ارادہ ہوتا تو اس تکلف کی بھی ضرورت محسوس نہ کی جاتی۔

شاہ عالم ثانی کے آخری دور میں ۱۸۰۳ میں انگریزوں نے پنجاب اور سندھ کو چھوڑ کر پورے ھندوستان پر تسلط حاصل کرلیا۔ یہ لوگ مرھٹوں کو جنھوں نے دارالحکومت دھلی میں اپنا خاصا اثر قائم کر رکھا تھا شکست دے کر فاتحانہ طور پر دھلی میں داخل ہوئے، یہ واقعہ بھی ۱۸۰۳ ھی کا ہے۔ دھلی میں کو کہنے کو شاہ عالم ثانی "حکمراں" تھا لیکن حالت یہ تھی کہ پندرہ سال سے آنکھوں سے نابینا(۲۳)، امور سلطنت سے بے خبر، اختیارات سے عاری ایک عمر رسیدہ شخص تھا جو خاندان تیموری کی گذشتہ شوکت و سطوت کے ایک مضمحل سے نشان کے طور پر قلعہ میں بیٹھا رہتا تھا۔ انگریز وائسرائے لارڈ ولزلی نے مغلوں کی اس یادگار کو سرے سے ختم کرنا تو مناسب نہ سمجھا کہ لوگوں کو اب بھی اس کی ذات سے ایک گونہ وابستگی بہرحال موجود تھی

۲۳۔ اٹھارویں صدی کے آٹھویں اور نویں عشرہ میں دھلی میں مرھٹوں نے اپنی قوت مجتمع کرکے اپنا خاصا اثر پیدا کرلیا تھا۔ ایک مرھٹہ سردار سندھیا نے شاہ عالم کے مزاج میں اس قدر دخل پیدا کرلیا تھا کہ وہ اس کو اپنا فرزند جگربند کہنے لگا تھا۔ ۱۷۸۸ میں روھیلہ سردار غلام قادرخاں نے مرھٹوں کو دھلی سے نکال کر شاہ عالم کی جگہ ایک اور شہزادے کو تخت پر بٹھانا چاہا۔ شاہ عالم کی طرف سے مزاحمت کئے جانے پر غلام قادر روھیلہ نے اس کو اندھا کرکے قید کرلیا۔ لیکن جلد ھی سندھیا دوبارہ فوج لے کر آیا اور غلام قادر کو دھلی سے نکال کر اندھے شاہ عالم ھی کو تخت پر بٹھا دیا اور خود امور سلطنت کا مختار کل ہوگیا۔ بالآخر ۱۸۰۳ میں انگریزوں نے خود مرھٹوں کی جگہ لے لی اور نابینا شاہ عالم بدستور "حکمراں" رہا۔

اور امور کی ذات یا منصب کو کسی قسم کا گزند پہنچنے سے عوام الناس کے بھڑک اٹھنے کا اندیشہ تھا لیکن ولزلی نے یہ ضرور کیا کہ اس کو کچھ جاگیریں دے دلا کر اس سے رہے سہے اختیارات بھی لے لئے - اس کے نام اور اختیار کی اب کوئی اہمیت تھی تو صرف دھلی شہر کی حدود میں بلکہ قلعہ کی چہار دیواری میں تھی - گو اس کے جانشینوں اکبر شاہ اور بہادر شاہ کو کو یہ چیز بھی میسر نہ رھی(۲۴) -

۱۸۰۶ میں شاہ عالم ثانی کے انتقال پر اکبر شاہ ثانی تخت نشین ہوا اور ۳۱ سال تک (۱۸۳۷ تک) قلعہ دھلی پر حکومت کرتا رہا - اکبر شاہ ثانی کے دور کا اہم واقعہ حضرت سید احمد شہید رحمۃاللہعلیہ اور ان کے رفقاء کی تحریک تجدید و اصلاح کا ظہور ہے جس کو تحریک جہاد، تحریک موحدین اور تحریک وھابیت کے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے - سید صاحب اور ان کے رفقاء نے ھندوستان کو اس منجدھار سے نکال کر یہاں ایک خالص اسلامی حکومت خلافت علی منہاج النبوت کے نمونہ پر قائم کرنا چاھی - یہ حضرات ایک قلیل عرصہ کے لئے ھندوستان کے شمالی مغربی سرحدی صوبہ میں اپنا ایک مرکز قائم کرنے میں کامیاب بھی ھوئے لیکن یہاں بھی بالآخر وہی ھوا جو ٹیپو کے ساتھ جنوبی ھندوستان میں اور حافظ رحمت خاں کے ساتھ شمالی ھندوستان میں ھو چکا تھا -

اکبر شاہ ثانی کا دور حکومت کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں - اور نہ اس مدت میں کوئی خاص سیاسی واقعہ پیش آیا - انگریز گورنر جنرل آتے اور جاتے رہے، حاکم بدلتے رہے اور علاقے پر علاقے انگریزوں کی عملداری میں شامل ھوتے رہے - بعض زیادہ پرجوش اور فعال انگریز کارپردازان کمپنی

۲۴- آخری مغل تخت نشینوں اور کمپنی کے درمیان تعلقات کی نوعیت کے لئے دیکھئے ڈاکٹر سید معین الحق The Last Days of the Mughal Dynasty مشمولہ A History of Freedom Movement مطبوعہ جلد دوم کراچی ۱۹۶۰ء صفحات ۱-۲۶ -

نے متعدد اصلاحات بھی جاری کیں۔ غرض انگریزوں کی عملداری بہت تیزی سے اضافہ ہوتا رہا تا آنکہ اصل حکومت انگریز صاحب ریزیڈنٹ بہادر مقیم دھلی کے ہاتھ میں آگئی اور بادشاہ صرف وظیفہ خوار ہوکر رہ گیا۔ اپنے دور کے متعلق بڑے بوڑھوں سے سنا ہے کہ جب کوئی اہم اعلان کیا جاتا تھا تو سرکاری پیادہ لوگوں کو متوجہ کرنے کے لئے جو الفاظ بولا کرتا تھا وہ کچھ یوں ہوتے تھے: ''خلقت خدا کی، ملک بادشاہ سلامت کا، حکم سرکار کمپنی بہادر کا، سنو لوگو سنو۔۔۔''

۱۸۳۷ میں بہادر شاہ ثانی حکمراں ہوا۔ یہ آخری مغل حکمراں تھا جو تخت دھلی پر بیٹھا۔ بہادر شاہ ظفر نہایت شریف النفس اور نیک سیرت انسان تھا اور اعلیٰ اور ستھرے ادبی ذوق کا مالک تھا۔ بہادرشاہ کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۸۴۳ میں سندھ کے تالپور امراء اور انگریزوں کے درمیان جنگ چھڑ گئی یا بالفاظ دیگر انگریزوں نے مناسب موقع دیکھ کر یہ جنگ چھیڑدی۔ تالپوروں کو شکست ہوئی اور سندھ انگریزی اقتدار تلے آگیا۔ سندھ کے بعد قابل ذکر علاقہ صرف پنجاب کا تھا جو سکھوں کے زیر انتظام تھا اور بڑی حد تک انگریزوں کے براہ راست تسلط سے محفوظ تھا۔ فتح سندھ کے دو تین ہی سال بعد انگریزوں اور سکھوں میں معرکہ آرائی شروع ہوگئی۔ یکے بعد دیگرے چند معرکوں کے بعد ۱۸۴۹ میں سکھوں کو زبردست شکست ہوئی اور پورا پنجاب بھی انگریزی قلمرو کا جزو بن گیا۔ اب انگریزی حکومت رنگون سے کراچی تک اور کشمیر سے جزیرہ لنکا تک پھیل چکی تھی۔ اس طرح وہ ''تاجر'' جو ۱۴۹۸ میں واسکوڈیگاما کی دریافت ہندوستان کے بعد سے تجارت کے لئے ہندوستان آنے شروع ہوئے تھے اور جنھوں نے ۱۶۰۰ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے نام سے ایک تجارتی کمپنی قائم کی تھی وہ اب ٹھیکے پر پورے ہندوستان کی حکمرانی کر رہے تھے۔

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

(جاری)

شاہ سلیمان پھلوارویؒ

عبد العزیز خطیب رحمانی شاذلی

انسان مجموعہ ہے، جسم، عقل، اور روح کا، ان میں سے ہر ایک کے کچھ تقاضے اور مطالبات ہیں، جسم انسانی کو تغذیہ اور حیاتینی اجزاء کی ضرورت ہے، عقل یا ذہن کو صحت مند اور توانا خیالات و احساسات کی حاجت ہے، اور روح آدمیت کو ایک غیر مرئی قوت، قدرت کاملہ سے رابطہ استوار و مضبوط کرنے کی احتیاج ہے، تاکہ انسانی شخصیت کی تشکیل و تعمیر باحسن وجوہ ہوسکے۔

اس کے علاوہ انسانی وجود اور اس کی ساخت و پرداخت میں عناصر تکوینی جمادات حیوانات اور نباتات کا بھی عمل دخل ہے، بعض اوقات ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے کہ ایک انسان اپنی بےاعتدالی سے ذہنی مریض ہوکر جمود اور تعطل کا شکار ہوجاتا ہے، حالانکہ قدرت نے اسے غیر معمولی صلاحیتوں سے نوازا ہے، لیکن اپنی کج فہمی، اور کجروی کی بناء پر وہ جمود و تعطل کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے، یہ جمادات کا خاصہ ہے، کہ جمادات کے مانند ایسا انسان بے حس اور خودغرض ہو جاتا ہے، نیز انسانی جسم کی نشوونما نباتات کے مانند پروان چڑھتی ہے، وہ شگوفے کی طرح پھوٹتا، پھل کی طرح پھلتا، اور پھول کی مثال پھولتا ہے، اور زندگی کے مختلف مراحل طے کرتا ہوا، پھول کی طرح کمھلاتا ہے اور آخر میں مرجھا جاتا ہے، کل نفس ذائقۃ الموت۔

[illegible] کے "حیوان ناطق" ہونے پر سبھی کا اتفاق ہے، اس کے حیوانی و عقلی تقاضے و حیوانی سطح پر زندگی بسر کرنے کا جو مطالبہ ہے

که وه حیوانی یا جنسی جذبه سے تعبیر ہو یا تناسل و توالد کا کام لیتا ہے، شریعت کی روشنی میں عقد و نکاح کے ضابطے اسے انسانی شرف و عز سے ہم کنار کرتے ہیں، خلاف شرع، راستے زنا اور وقتی ناجائز تعلقات اسے اعلیٰ انسانی سطح سے گرا کر اسفل السافلین کے قعر مذلت میں جا پہونکتے ہیں

جہاں تک انسانی روح کی معراج اور ارتقاء کا تعلق ہے تو اس حقیقت سے انکار ناممکن ہے، که جسم، عرض ہے اور روح جوہر ہے اور انسان کے وجود کا انحصار ذات ''هوالحی القیوم'' پر ہے، لہٰذا اللہ سے رابطہ اور تعلق نیز ان کا ذکر ہی سکون خاطر اور اطمینان قلب کا موجب ہے وگرنہ والعصر ان الانسان لفی خسر۔ عقل اور علم انسانی محدود، نا قص اور نامکمل ہے، عقل بے مایه امامت اور قیادت کی سزاوار نہیں، عقل اگر شتر بے مہار رہے تو یہ ''شرار بولہبی'' کی آئینہ دار ہے، اور یہ ''ابلیسی عقل'' ہی ہے جس کا مزاج خاص تخریب، سلب و نہب اور شر و فتنہ انگیزی نیز خود غرضی، خودبینی، خود پسندی اور خود رائی پر مبنی ہے، اسی سے کفر و نفاق کے سوتے پھوٹتے ہیں، یہی سر چشمۂ ضلالت و گمراہی ہے، البتہ اگر یہی عقل انسانی، عقل ابلیسی کا روپ ہلا اور بظاہر خوبصورت روپ دھارنے کی بجائے عشق یا بقول علامہ اقبال وحیٔ حق کے تابع ہوجائے تو یہی دانش برہانی، عقل انسانی، دانش نورانی کے خوبصورت پیکر میں شاہراہ حیات کو اپنی تابناکیاں بخشتی ہے، اور زندگی فلنحیینه، حیوۃ طیبۃ کا مصداق بن جاتی ہے، اور مرد مومن کو زمرهٔ لایحزنون میں شرکت کا اعزاز مل جاتا ہے۔

یہ تمہید طولانی ممکن ہے قارئین ''فکر و نظر'' کے کچھ حساس طبائع کو ناگوار گزری ہو! (جس کے لئے معذرت خواہ تصور کیا جائے) راقم الحروف کو بھو شعور سے ہی اختیاری طور پر ظاہری علوم و فنون کی تعلیم و تکمیل کے بعد اولیاء الرحمٰن اور بزرگان اہل تمیز سے خاص حسن عقیدت و شیفتگی نیز ارادت

یعنی کہ، چنیں سے ع خامہ انگشت بدنداں ہے اسے کیا لکھئے ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہئے ہم پختہ شدیم، سوختیم، اپنی بختگی، سوختگی نہ ہونے کے باوجود خام ہونے کے احساس ندامت کے ساتھ جب بھی خامہ فرسائی کی توفیق ایزدی ملی ہے، درویشان خداپرستہ مشائخ اولیاء اللہ کی شخصیات پر لکھا ہے، کہ ع

للناس فیما یعشقون مذاهب،

آج میں حضرت شیخ سید شاہ محمد سلیمان پھلواروی رحمتہ اللہ علیہ کی جامع عظیم شخصیت پر کچھ سطور رقم کرنے کی ہمت و جسارت کررہا ہوں

احب الصالحین و لست منهم — لعل اللہ یرزقنی صلاحاً

گذشتہ دنوں ۱ شوال ۱۳۹۳ھ عیدالفطر کی مبارک تقریب پر اپنے مخدوم مرشدی حضرت مولینا السید ناصرالدین اسدالرحمن شاہصاحب قدسی قلندر اعلی اللہ تعالیٰ مقامہم (سابق آستانہ مبارک - بھوپال بھارت) (حال آستانہ - بھون ضلع جہلم) کی خدمت اقدس شرف باریابی کا موقعہ اللہ تعالیٰ نے بہم پہنچایا، تو موصوف نے فرمایا کہ حضرت شاہ سلیمان پھلواروی رح ہمارے مرشد برحق تھے خانوادۂ چشتیہ، قادریہ نیز قلندریہ میں ہمیں ان سے شرف نسبت ہے ان کا تذکرہ باعث خیرو برکت ہے، اس لئے اپنی دنیا میں خوش بختی اور عقبیٰ میں خوش نصیبی کے لئے اولیاء اللہ کا ذکر خیر ہی اپنے لئے موجب فوز و فلاح نیز مغفرت ہے وما توفیقی الا باللہ تعالیٰ۔

مرشدنا حضرت شاہ سلیمان پھلواروی رح کی من موہن اور پیاری شخصیت تھی۔ وہ اپنے عہد کے ایک امتیازی حیثیت اور غیر معمولی جامعیت کے قدسی نفس بزرگ تھے (۱) - عائلی و مدنی نیز اسلامی سیاست کے مقتدر اعلیٰ رہنما (۲) نیز شریعت و طریقت کے امام، سحرالبیان خطیب، بذلہ سنج ادیب، مجسمۂ علم و عمل، ان کی عظیم شخصیت مسلمانان برعظیم کے لئے دینی پناہگاہ کی حیثیت رکھتی

---

۱ - تہذیب الاخلاق ۱۳۱۲ھ۔

۲ - [illegible] کانپور ۱۹۳۹ء۔

تھی، ان کی ساری زندگی ملک و ملت کی خدمت و تعمیر میں بسر ہوئی، تقریباً ۸۵ سال تک سرزمین ہند کا گوشہ گوشہ ان کے دل گداز مواعظ سے گونجتا رہا، ان کی پوری زندگی گویا ۱۸۵۰ء سے ۱۹۳۵ء تک کے سارے ملکی ہنگامہ خیز نشیب و فراز قومی و ملی جدوجہد کی ایک مستقل تاریخ ہے(۱)۔

شاہ سلیمان پھلواروی رح کے اساتذہ میں ملک کے مشاہیر علماء، مولانا عبدالحی فرنگی محلی رح، شیخ الکل سید نذیر حسین محدث دہلوی رح، احمد علی سہارنپوری فاروق چڑیاکوٹی، مفتی میر عباس لکھنوی، حکیم عبدالحمید عظیم آبادی، سر فہرست ہیں، آپ زندگی بھر ایک جوان بخت محنتی طالب علم کی طرح علمی سرچشموں کتب خانوں سے اپنی علمی تشنگی بجھاتے رہے، شاہ صاحب رح ممدوح کے مرشدین، و مشائخ حضرت شاہ علی (حبیب نصر) پھلواروی رح۔ حضرت شاہ مولانا فضل الرحمن گنج مرادآبادی۔ اور حضرت حاجی صاحب مولینا امداداللہ مہاجر مکی رح وغیرہ ہم ہیں۔ شاہ سلیمان صاحب رح تادم زیست بلکہ اپنی عمر کے آخری لمحات تک اپنے سلاسل طیبہ کے تمام معمولات کے سختی سے پابند رہے(۲)۔

شاہ صاحب رح موصوف کے ہم عصر قومی رفقاء، سرسید، جسٹس امیر علی، حالی، محسن الملک، وقارالملک، مہاراجہ محمودآباد، سرآغاخان ثالث، شبلی نعمانی سید علی بلگرامی، مولانا سید احمد آروی، مولانا محمد علی مونگیری، مولانا محمد حسین الہ آبادی، قاضی رضا حسین عظیم آبادی، مولانا لطف اللہ علی گڑھی، ہیں، حضرت شاہ پھلواروی رح کی خطابت اور تقریر نے برعظیم ہند کی ہر دینی ادبی، قومی، علمی اور فنی تحریکوں کے مراکز پر گونج پیدا کی۔

نیز موصوف کے شاگردوں، مسترشدین اور استفادہ کرنے والوں کی فہرست میں، سلیمان منصور پوری، سید سلیمان ندوی رح، علامہ اقبال رح، سر عبدالرحیم رح،

۱۔ خاتم سلیمانی۔
۲۔ تذکرۂ جاوید۔

سر عبدالقادر، میر علی امام، سید عبدالعزیز، آزاد سبحانی، خواجہ حسن نظامی، سید جالب دھلوی، اور اس دور کے دوسرے خطیبوں مصنفوں اور اھل نظر کے نام آتے ھیں، آپ کی شخصیت ان کا تبحر علمی اور وسعت نظر ان کی معنوی اور روحانی رفعت و عظمت اور ان کی قومی و ملکی خدمات جلیلہ کا اندازہ کرنا زیادہ دشوار نہیں -

ولادت:

حضرت شاہ سلیمان پھلواروی رح صاحب کے جدامجد حضرت سید حکیم محمد محبوب عالم شاہ صاحب قادری رح تھے، اور آپ کے والد ماجد حضرت شاہ محمد داؤد صاحب جو فیض آباد میں شاھی طبیب تھے - ۱۸۰۸ء میں آپ کا مستقل قیام پھلواری میں ھوا، پھلواری عظیم آباد پٹنہ سے ملحق ایک قدیم اور مشہور مردم خیز بستی ھے، جس کی خاک سے ھر دور میں علماء و مشائخ اور شعراء پیدا ھوتے رھے ھیں (۱) -

شاہ سلیمان پھلواروی رح کا خاندان اسی پھلواروی کا ممتاز اھل علم و فضل گھرانا تھا، انھوں نے اسی سرزمین میں آنکھیں کھولیں تھیں اور قمری حساب سے پیدائش کا مہینہ محرم تھا، وہ دسویں تاریخ دن گذار کر شب کو پیدا ھوئے تھے، خاندانی روایات اور دینی ماحول کے سبب ان کی زندگی اسلام اور ملک و ملت کی سر بلندی کے لئے وقف ھوچکی تھی، جہاد ملی کی لگن ان کو ورثہ میں ملی تھی -

جامع شخصیت :

علوم دینیہ کے علاوہ اردو، فارسی اور عربی زبانداني اور شعر و ادبیہ منطق و فلسفہ اور تاریخ و عمرانیات نیز طب جدید و قدیم وغیرہ سارے علوم

---

۱ - [illegible] سلیمانی -

و فنون انھوں نے حاصل کئے تھے۔ اور اس دور کے ائمہ فن اور ارباب کمال سے حاصل کئے تھے، شیوخ حدیث کی تعداد تقریباً ساٹھ ہے(۱)، علوم باطنی کی تعلیم و تربیت بھی اپنے عہد کے باکمال بزرگوں سے پائی تھی۔ پہلے اپنے خسر اور مرشد شاہ نصر پھلواروی، پھر مولانا فضل الرحمان گنج مرادآبادی رح اور آخر میں حضرت حاجی صاحب مہاجر مکی سے خلافت و اجازت پائی، ۱۳۰۳ھ میں جب حج کے لئے مکہ مکرمہ گئے تو وہاں کافی عرصہ تک حاجی صاحب کی خدمت اقدس میں رہے، مثنوی کے درس میں شریک ہوئے، فیوض و برکات اور توجہات خصوصی سے سرفراز ہوئے، اجازت و خلافت پائی، نیز احسان و تصوف کے وہ تمام سلاسل جو برعظیم میں اور بیرون ملک رائج ہیں انھوں نے اکابر شیوخ سے حاصل کئے تھے، اس طرح وہ علوم ظاہری اور باطنی دونوں لحاظ سے جامعیت کے مالک تھے(۲)۔

به علم و عمل، عالمے بے مثال - به صدق و صفا، فرد بے اشتباہ

سحرالبیان خطیب :

وہ اپنی بے مثال خطابت اور روح پرور وعظ و تقریر کے اعتبار سے سارے برعظیم میں یگانۂ عصر تھے، اپنے عہد کے عبقری، اور نابغۂ روزگار سمجھے جاتے تھے، ان کی سحرالبیانی اور شعلہ نوائی ضرب المثل تھی۔ بات بات پر کوئی نشتر کی طرح چبھتا ہوا شعر، پھر مثنوی کے سوز و گداز اور ترنم، کی وجد آفرینی اس پر مزید ہوتی، سامعین وعظ سنتے تھے، سر دھنتے تھے، روتے تھے، تڑپتے تھے اور اپنے گفتار و کردار کا محاسبہ کرتے تھے دل سینوں میں پگھلے ہوئے ہوتے تھے، فکر و خیال کی صورتیں نکھری ہوئی ہوتی تھیں، صراطمستقیم ڈھونڈنے میں یا پانے میں کوئی دیر نہ لگتی تھی، نہ جانے اس

۱۔ معارف اعظم گڑھ جولائی ۱۹۲۵ء۔

۲۔ شمس المعارف، ص ۴۴ مجموعہ مکاتیب از شاہ غلام حسنین پھلواروی مرتبہ شاہ جعفر ندوی پھلواروی۔

طرح کتنی زندگیوں کی راہیں بدل گئیں، اور کتنوں کے اخلاق سنور گئے، وعظ و تذکیر کے جلسوں میں علماء بھی ہوتے تھے، صوفیاء و مشائخ بھی ہوتے تھے، جدت پسند بھی ہوتے تھے، رجعت پسند بھی ہوتے تھے، خواص وعوام سبھی ہوتے تھے، الغرض درد و شوق و اثر و گداز اور روحانیت کی دولت سبھی یکساں سمیٹتے تھے، اور ایک المٹ کسک سب کے دلوں میں اپنا گھر بنالیتی تھی(۱)۔

قبلہ شاہ سلیمان صاحب رح اپنے لئے انداز بیان اتنا سادہ اور البیلا اختیار کرتے تھے کہ آدمی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا تھا، دلائل و براہین کے پشتاروں کے عوض چند سادہ الفاظ میں جو باتیں انہوں نے ایک جلسے میں کہیں وہ ایسی ہیں کہ ہمیشہ کے لئے سامع کے ذہن و فکر پر مرتسم ہوکر رہ جائیں۔

دوسرے الفاظ میں شاہ سلیمان پھلواروی رح صاحب ایک وسیع النظر عالم، روشن ضمیر درویش خدامست، اور مقتدر رہنمائے ملت بزرگ ہی نہیں تھے، بلکہ ماہر تعلیم کی حیثیت سے بھی ان کا مقام بلند تھا، علی گڑھ یونیورسٹی، ندوہ، اسلامیہ کالج پشاور، شمس الہدیٰ پٹنہ، طبیہ وھاجیہ کالج لکھنؤ، تکمیل العلوم کانپور، اسلامیہ کالج لاہور، انجمن حمایت اسلام لاہور، وغیرھم کتنے چھوٹے بڑے مدارس دینی، اسکولوں اور کالجوں کے قیام و استحکام میں شریک دخیل رہے، علمی درسگاھوں اور تعلیمی اداروں نیز فلاحی انجمنوں سے گہری دلچسپی لیتے رہے(۲)۔

صوفیاء کی اصلاح :

ہمارے حضرت شاہ مرشدنا سید اسدالرحمن قدسی صاحب مدظلہ کے مرشد و مقتدا

۱- مضامین: معارف اعظم گڑھ، صدق لکھنؤ، منادی دہلی اور روزنامہ ہند جدید، کلکتہ جون جولائی ۱۹۳۵ء۔

۲- مقالاتِ سلیمانی از شاہ غلام حسنین پھلواروی صاحب۔

حضرت قبلہ شاہ سلیمان پھلواروی صاحب رح کو اپنے دور کے تمام نہاد صوفیہ، صوفیوں اور مشائخ زادوں کی اصلاح کی فکر بھی شروع ہی سے لاحق تھی۔ آپ کی ذات گرامی بجائے خود ایک ادارۂ طریقت اور درسگاہ تصوف و احسان تھی۔ نصف صدی سے بھی زیادہ عرصہ تک انھوں نے ملک و ملت کی خدمت میں ہمہ تن سرگرم و مصروف ہو کر عملاً یہ بتا دیا کہ ایک سرخیل تصوف، اور ایک امام طریقت اور اہل نظر کی زندگی کیسی اور کیا ہونی چاہئے۔ ان کی تعلیم ''محبت'' تھی اور ان کی تحریک ''محنت''۔ یہی سبب تھا کہ ہر مکتب فکر کے لوگوں، قدیم و جدید میں یکساں مقبول و محترم نیز مخدوم تھے، اور مختلف و متضاد عناصر کے درمیان ان کی شخصیت مرکز اتحاد و یگانگت تھی(۱)۔

ما حصل یہ کہ آپ بقول   عبادت بجز خدمت خلق نیست

به تسبیح و سجادهٔ و دلق نیست

کا اعلیٰ مصداق تھے، باربار انھوں نے یہ نکتہ ذہن نشین اور دل نشین کرانے کی کوشش کی کہ در اصل چیز خدمت خلق ہے(۲)

ہر کہ خدمت کرد او مخدوم شد

ہر کہ خود را دید او محروم شد!

وفات:

حضرت شاہ سلیمان صاحب نے ۳۱ مئی ۱۹۳۵ء کو جمعہ کے دن صبح کی نماز کے وقت رحلت فرمائی اناللہ و انا الیہ راجعون۔ ان کی ساری زندگی ایک نمونہ تھی، تمام علماء کے لئے بھی اور صوفیاء کے لئے بھی۔ انھوں نے ترک دنیا کبھی نہیں کیا رہبانیت سے بہت دور رہے، عام بندگان خدا سے

۱۔ ماہنامہ حقائق لکھنو ۳۰۴، ۵ الرضوان (عربی) لکھنو ۳۰۴، ۵۸۔

۲۔ مقالہ :۔ ''اقبال اور شاہ سلیمان پھلواروی''، ماہنامہ ریاض کراچی، از سید حسن مثنیٰ ندوی پھلواروی

کبھی کو کبھی نہ رہے اور اپنے آپ کو بت بھی کبھی بننے نہ دیا، نہ ان کے عادات و معمولات مبارکہ میں تکلف تھا نہ ہی تصنع، نہ طبع مبارک میں تقشف اور زہد کا شائبہ، ہر خورد و کلاں سے خندہ پیشانی سے ملتے، چھوٹوں کو ہمیشہ آگے بڑھاتے، گفتگو اور خطوں میں جابجا تخاطب کا انداز ایسا تھا کہ جیسے بڑے آدمی کو مخاطب کر رہے ہوں، حضرت شاہ صاحب جتنے بڑے عالم، جتنے بڑے عارف اور جتنے بڑے دینی، سیاسی اور روحانی مقتدر راهنما تھے، اتنے ہی سادہ مزاج، قلندرمشرب، بے لوث و بے نفس، خلیق و دردمند، اور زندہ دل بزرگ تھے۔

نظر بلند، و سخن دل‌نواز و جاں پرسوز
یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لئے

ارشادات 'ملفوظات، مکاتیب کی روشنی میں:

''زندہ بلی مردہ شیر سے بہتر ہے''

''پیری و مریدی بمعنول مملوک و مالک کہیں نہیں لکھی، عوام سمجھتے ہیں کہ مرید نے اپنے آپ کو پیر کے ہاتھ بیچ ڈالا ہے، یہ باتیں کتاب و سنت کے موافق نہیں ہیں جس کے قبضۂ قدرت میں ہم ہیں اسی نے ہم جاں بازوں کو خرید کیا ہے''۔

''تو اے عزیز! حقیقت یہ ہے کہ حافظ و جامی رح کے کسی شعر کے معنول و مطالب یا ظاہر آیات قرآنی و احادیث سے کوئی نکتہ یا لطیفہ پیدا کرنا حقائق و معارف نہیں حقائق ومعارف وہ ہیں جو سیرالی اللہ اورسیرفی‌اللہ میں مدرکات ہوتے ہیں''۔

''شکر گزاری کی عملی صورت یہی ہے کہ جس پر خدا کا کرم ہو، وہ اس کے بندوں پر کرم کرے۔ اور شکر گزاری کی بدولت نعمت بالائے نعمت پائیے''۔

* * * *

''بزرگوں کا ہاتھ چومنا مستحب ہے بعض صحابہؓ نے بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ بلکہ قدم مبارک بھی چوما ہے، اور حضرت عمرؓ کا ہاتھ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے چوما تھا، اور حضرت علیؓ نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کا ہاتھ چوما،، (شمس المعارف ؛ ص ۸۰ مکتوب بنام صاحبزادہ شاہ غلام حسنین پھلواروی رح)

''سیدنا امیر المومنین علی ابن ابی طالب سلام اللہ علیہ نے فرمایا ہے:۔ علم ہنر اور حکمت سمندر ہے، علماء ہنر کے کنارے گھومتے رہتے ہیں، حکماء و فلاسفہ بیچ سمندر میں غوطے کھاتے رہتے ہیں اور عارفین مزے سے نجات کی کشتیوں میں سیر کرتے پھرتے ہیں،، ایضاً(ص۔ ۱۲۹ مکتوب بنام شاہ عزیز فریدی رح ۔)

''سالک کو سلوک کے درمیان جو ادراکات ہوتے ہیں وہ چار طرح سے ہیں ۔ رویت، معاملہ، واقعہ، مکاشفہ ۔

(۱) رویت : اس کو کہتے ہیں جو گہری نیند میں واقعات معلوم ہوتے ہیں ۔

(۲) اور معاملہ : وہ ہے جو بین النوم و الیقظہ دیکھا جاتا ہے ۔ اور

(۳) واقعہ : وہ ہے کہ اذکارو اشغال کی مشغولی میں جو بے خودی ہوتی ہے اس حالت میں دیکھا جائے ۔ اور

(۴) مکاشفہ : وہ ہے کہ جو بے مشغولی اذکار و اشغال بے خودی واقع ہو، اور اس میں دیکھا جائے۔ الہام اس کے ماوراء ہے (ایضاً ص۔ ۲۰۷ مکتوب بنام عبدالغفور بنگلوری) ۔

❦❦❦❦

تنقید و تبصرہ

نام کتاب : پاکستان کی نظریاتی بنیادیں۔

مصنف : ڈاکٹر وحید قریشی صدر شعبہ اردو اورینٹل کالج لاہور۔

ناشر : ایجوکیشنل ایمپوریم، لاہور۔

صفحات : ۲۷۴ قیمت پندرہ روپے۔

آج جب کہ نظریہ پاکستان کے بارے میں طرح طرح کی قیاس آرائیاں کی جارہی ہیں۔ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ نظریہ پاکستان سرے سے ہی غلط تھا۔ جب کہ ایک گروہ تحریک پاکستان کو اپنے منشاء کے مطابق ڈھال کر اسکی مذہبی، ثقافتی اور تہذیبی بنیادیں ختم کردینا چاہتا ہے۔ تو دوسرا گروہ آنے والے خطرات سے آنکھ موند کر اپنی من میں مگن ہے۔ ایسے وقت میں جناب ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے تحریک پاکستان کے موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب ''پاکستان کی نظریاتی بنیادیں،، چھ ابواب، ایک دیباچہ اور ایک ضمیمہ پر مشتمل ہے۔ اس کتاب میں ڈاکٹر قریشی نے اس امر کا جائزہ پیش کیا ہے کہ تحریک پاکستان کیسے اور کب پیدا ہوئی۔ اسے کن کن مراحل سے گذرنا پڑا۔ اس تحریک کے بارے میں انگریزوں کی پالیسی کیا رہی، ہندو ذہنیت کیسے سوچ رہی تھی۔ اور مسلمان کس طرح گروہوں میں تقسیم تھے۔ اور پھر ان میں کس طرح سے احساس آزادی کی شمع روشن ہوئی۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب کے باب ''نظریاتی بنیادیں اور قائداعظم،، میں تاریخی دلائل و شواهد سے یہ ثابت کیا ہے کہ مسلمان جب فاتح کی حیثیت سے ہندوستان میں داخل ہوئے تھے انھیں اسی وقت سے یہ احساس تھا کہ ہندوستان میں دو بڑی قومیں آباد ہیں۔ ایک ہندو اور دوسرے مسلمان۔ یہی نظریہ ہر دور میں مسلمانوں کو ہندوؤں کی زیادتیوں

کا احساس دلاتا رہا، جس کی وجہ سے مسلمان اپنا تشخص قائم رکھ سکے۔ اور ایک دن اپنا الگ ملک حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔

قرار داد پاکستان یا قرار داد لاہور کا بھی زیر تبصرہ کتاب میں بہت تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

جہاں تک کتاب کی ترتیب کا تعلق ہے۔ اس سلسلے میں ایک عام قاری کو چند باتیں کھٹکتی ہیں جن کی طرف فاضل مصنف کی توجہ دلائی جاتی ہے۔ تاکہ آیندہ طباعت میں اس کمی کو پورا کردیا جائے۔

(۱) پہلا باب ''فکری اور سماجی بنیادیں،، بہت اہم موضوع ہے۔ لیکن کتاب میں اس موضوع سے پورا انصاف نہیں کیا گیا، اس لئے ہماری رائے میں اس باب میں مزید ٹھوس چیزیں لانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

کتاب کی طباعت میں بھی بعض غلطیاں رہ گئی ہیں جو پروف پڑھنے میں تساہل کا نتیجہ ہیں۔ ص ۱۵۳ اور ۱۵۴ پر ایک طویل انگریزی عبارت نقل کرنے کے بعد فاضل مصنف لکھتے ہیں ''خط کشیدہ جملوں میں پہلا جملہ مسلم اکثریت . . . . ،، لیکن ساری انگریزی عبارت میں کہیں بھی خط نہیں کھینچا گیا۔

اسی طرح ایک عبارت ملاحظہ ہو ''قرار داد لاہور کے روح کی یہ پہلی خلاف ورزی تھی (ص ۲۰۱) ڈاکٹر قریشی صاحب ادیب اور فاضل مصنف ہے یہ ممکن نہیں کہ وہ لفظ روح کو مذکر استعمال کریں جب کہ یہ لفظ اردو میں بالاتفاق مونث ہے۔

طباعت بھی کوئی عمدہ نہیں ہے۔ تاہم سرورق سبز رنگ اور دو زبانوں یعنی انگریزی اور اردو میں ہونے کی وجہ سے اپنی طرف توجہ مبذول کرالیتا ہے۔

بہرحال یہ کتاب مطالعہ کے قابل اور معلومات آفرین ہے۔ اس پر مصنف اور ناشر دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں۔

—محمد طفیل۔

اخبار و افکار

وقائع نگار

ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ پاکستان :

گذشتہ ماہ امریکہ کی مشہور اجتماعی و ثقافتی تنظیم ایشیا فاؤنڈیشن کی ٹرسٹی مسز ایوان کوپر نے ادارہ تحقیقات اسلامی کا معائنہ کیا ۔ ایشیا فاؤنڈیشن نے اپنے علمی مد سے ادارہ کے پریس کے قیام میں بڑی مدد دی تھی، اس لئے مسز ایوان کوپر کو پاکستان آکر ادارہ اور اس کے پریس کو دیکھنے کی بڑی خواہش تھی ۔ وہ اپنے شوہر جناب جان کوپر کے همراہ جو امریکی سینٹ کے رکن بھی ھیں ادارہ میں تشریف لائیں ۔ انھوں نے خوشی مسرت اور حیرت کے ملے جلے جذبات کے ساتھ ادارہ کے پریس، کتب خانہ اور دوسرے شعبوں کا معائنہ کیا اور ادارہ کی کار کردگی سے اور خصوصیت کے ساتھ کتب خانہ سے نہایت متاثر ھوئیں ۔ اس موقع پر وزارت قانون کے سیکریٹری جناب محمد افضل چیمہ بھی موجود تھے ۔

پاکستان کے معروف عالم ڈاکٹر عبدالخالق قاضی جو جامعہ ملبورن (آسٹریلیا) میں شعبہ علوم اسلامیہ کے سربراہ اور آسٹریلیا میں مسلمانوں کے تبلیغی کاموں کے نگراں ھیں اس ماہ ادارہ میں تشریف لائے ۔ آپ نے چند روز یہاں قیام فرمایا اور اپنے قیام کے دوران میں ادارہ کا تفصیلی معائنہ کیا ۔ آپ نے ارکان ادارہ کی ایک خصوصی تقریب میں تقریر کرتے ھوئے آسٹریلیا میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت، وھاں کے تبلیغی مسائل اور ان کے حل کے لئے مختلف کوششوں اور متعلقہ مشکلات پر روشنی ڈالی ۔ تقریر کے بعد مقرر نے مختلف سوالات کے جوابات بھی دئے جن سے موضوع زیر بحث کی مزید توضیح و تشریح ھوئی ۔

ادارہ تحقیقات اسلامی کے تین ارکان ڈاکٹر عبدالرحمن شاہ ولی، جناب غلام حیدر آسی اور جناب [illegible] بطور اساتذہ عربی اسلام آباد کے مختلف تعلیمی اداروں سے وابستہ ہوگئے ہیں۔ اس موقعہ پر ارکان ادارہ کے طرف سے اپنے تینوں رفقاء کے اعزاز میں ایک الوداعی دعوت دی گئی۔ اس موقع پر رکن ادارہ مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی اور ادارہ کے ڈائرکٹر جناب ڈاکٹر عبدالواحد ہالے پوتا نے جانے والے رفقاء کی جدائی پر اپنے جذبات اور ان کے بہتر جگہ جانے پر اظہار مسرت کیا۔ بعد میں تینوں اصحاب کو ادارہ کی منتخب مطبوعات کا ایک ایک سیٹ بھی یادگار دیا گیا۔

برطانیہ :

برطانیہ اور آئرلینڈ کی اسلامی تنظیموں کے وفاق نے ایک اجتماع میں فلسطین کے موضوع پر ایک مباحثہ کا اہتمام کیا۔ اس اجتماع میں لندن میں مقیم مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نے شرکت کی۔ اجتماع کے مہمان خصوصی جناب سالم‌عزیز تھے جو مجلس اسلامی، یورپ کے سیکریٹری جنرل ہیں۔ آپ نے اس تقریب کا افتتاح کرتے ہوئے مسئلۂ فلسطین کی تاریخی، سیاسی اور دینی اهمیت پر روشنی ڈالی۔ تقریب کے دوسرے مقررین نے اس امر پر خاص زور دیا کہ فلسطین کا مسئلۂ صرف عربوں کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ یہ دینا بھر کے مسلمانوں کا مشترک مسئلہ ہے۔ساری دینا کے مسلمان متحد ہو کرهی اس کا کوئی حل پیدا کرسکتے ہیں۔

سراوک :

برطانیہ کی ایک شہزادی اور وہاں کے شاہی خاندان کی رکن جس نے ایک عرصہ قبل اسلام قبول کرکے سراوک کے ولی عہد سے شادی کرلی تھی کہا ہے کہ میرے قبول اسلام کی وجہ دین اسلام میں طہارت کا اعلیٰ تصور، اس کی حکمت بالغہ اور اس کی آسانی ہے۔ میں نے جب اولہ اول

ان امور پر غور کیا تو میرے قلب و روح سے یہ صدا بلند ہوئی کہ یہی وہ واحد انسانی ہدایت ہے جو فطرت انسانی سے مطابقت رکھتی ہے۔ شہزادی نے مزید کہا کہ مجھ کو امید ہے کہ عالم اسلام آئندہ چل کر تاریخ انسانی میں ایک بار پھر اپنا وہی عظیم الشان کردار ادا کرے گا جو اس نے ماضی میں کیا ہے۔ شہزادی نے انگریز ادیب اور مفکر برنارڈشا کے اس قول سے بھی اتفاق کیا کہ اب اسلام ہی مستقبل کا دین ہے۔ اسلام کو مستقبل کا دین بنانے اور عالم اسلام کو اس کا سابقہ کردار ادا کرنے کے لئے تیار کرنے کی خاطر شہزادی موصوفہ نے پیرس سے ایک رسالہ 'اخبار اسلامی' بھی جاری کیا ہے۔

مکہ مکرمہ :

جدید ترین مردم شماری کے مطابق اس وقت دنیا بھر میں مسلمانوں کی تعداد (۷۳،۲۹،۸۶،۰۰۰) تہتر کروڑ انتیس لاکھ چھیاسی ہزار ہے۔ دنیا کے ۴۴ آزاد ممالک میں مسلمانوں کی آبادی ۵۰ فیصد سے زائد ہے۔

گذشتہ دنوں عالم اسلام کے ممتاز عالم، راہنما اور مفکر شیخ محمد امین الشنقیطی مکہ مکرمہ میں انتقال کرگئے۔ موصوف جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں علوم دینیہ کے استاذ اور تفسیر اضواء البیان فی تفسیر القرآن کے مصنف تھے۔ اللہ تعالیٰ ان کو اعلیٰ علیین میں جگہ دے۔ آمین !

الجزائر :

گذشتہ دنوں الجزائر کے ممتاز عالم اور مفکر علامہ مالک بن نبی انتقال کرگئے۔ موصوف قدیم و جدید علوم کے جامع تھے اور اسلام اور مسلمانوں کی بہبود کے لئے اپنی ساری زندگی جہاد کرتے رہے تھے۔ آپ کی علمی یادگاروں میں یہ کتابیں خاص قابل ذکر ہیں :۔ الظاہرۃ القرآنیۃ۔ یہ کتاب فرانسیسی

زبان میں قرآن مجید کے علوم و معارف پر لکھی گئی تھی۔ اس کا عربی ترجمہ بھی شائع ہوچکا ہے۔ اس کتاب کو پڑھ کر یورپ کے متعدد اصحاب علم نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ ۲۔ حدیث فی البناء الجدید (کچھ تعمیر نو کے بارے میں) ۳۔ مستشرقین کے کارنامے، ۴۔ مسئلہ ثقافت۔ ۵۔ عالم اسلام کا نقطۂ نظر اور بہت سی دوسری کتابیں۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اعلیٰ علیین میں جگہ دے۔ آمین !!

علمی خبریں :

۱۔ عبدالرحمن بن محمد الانصاری المعروف الدباغ کی کتاب معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان قاہرہ میں شائع ہوگئی ہے۔

۲۔ برصغیر کے شہرۂ آفاق محقق شیخ محمد اعلی فاروقی تھانوی (متوفی ۱۱۵۸ھ) کی کتاب کشاف اصطلاحات الفنون ڈاکٹر لطفی عبدالبدیع کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ میں شائع ہورہی ہے۔ اس سلسلے کی تیسری جلد گذشتہ دنوں قاہرہ سے شائع ہوئی ہے۔

۳۔ علامہ سیوطی کی طبقات الحفاظ بھی قاہرہ میں زیر طبع ہے۔ اس کی تحقیق تین قدیم مخطوطات کی مدد سے ڈاکٹر علی محمد عمر نے کی ہے۔

۴۔ پروفیسر عبدالعظیم الدیب نے امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کے استاذ امام الحرمین الجوینی کی مشہور تصنیف کتاب البرهان فی الفقه اصول کی تحقیق مکمل کرلی ہے۔ اب یہ کتاب مصر کی مجلس اعلی برائے اسلامی امور کے زیر اہتمام طبع ہورہی ہے۔ پروفیسر موصوف آجکل امام الحرمین کے فقہی نظریات پر ایک کتاب لکھ رہے ہیں۔

۵۔ جامعہ ازہر کے کلیہ اصول الدین میں جن موضوعات پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری

(باقی صفحہ ۔۔۔ پر)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

کتاب	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵۰
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اول (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) ازمولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۸/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	-	۲/۰۰
نظام زکواۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ		۵

۲ - کتب زیر طباعت

Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

The Concept of Sunnah in The Muwatta of Malik B. Anas از محمد یوسف گورایہ

الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی

جون ۱۹۷۵ء

ناظم نشر و اشاعت: ادارہ تحقیقات اسلامی۔ پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع و ناشر: پروفیسر شیخ محمد حاجن سیکرٹری ادارۂ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

مطبع: اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پریس، اسلام آباد

ماہنامہ **فکر و نظر** اسلام آباد

جلد — ۱۲ | جمادی الاوّل ۱۳۹۵ھ ۰ جون ۱۹۷۵ء | شمارہ — ۱۲

مشمولات

تعارف

(اس شمارہ کے شرکاء)

۱۔ ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	:	ریڈر ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد
۲۔ پروفیسر محمد یوسف گورایہ	:	ڈائرکٹر علماء اکیڈمی محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور
۳۔ پروفیسر ملک محمد فیروز فاروقی	:	گورنمنٹ کالج، گوجرہ
۴۔ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی	:	گورنمنٹ کالج، سرگودھا
۵۔ جناب ثروت صولت	:	شمالی ناظم آباد، کراچی
۶۔ محمود احمد غازی	:	فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد
۷۔ ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	:	پروفیسر ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

○

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

نظرات

فکر و نظر کا پچھلا شمارہ سیرۃ النبی نمبر تھا۔ اسے اپریل اور مئی کا مشترک شمارہ بناکر پیش کیا گیا تھا معمولی اشاعتوں کے مقابلے میں اس کی ضخامت دو چند بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی اور اس میں اتنا مواد فراہم کر دیا گیا تھا کہ عام ناظرین مئی سے پہلے اس کے مطالعے سے فارغ نہیں ہوئے ہوں گے جون کا تازہ شمارہ بر وقت آپ کے ہاتھوں میں ہوگا انشاء اللہ۔

سیرۃ النبی نمبر کی تیاری جن حالات میں کی گئی تھی، ہم اپنی کارکردگی سے بالکل مطمئن نہ تھے ہمارے ذہن میں سیرۃ النبی کے خصوصی شمارے کا تصور اور ہی تھا لیکن اس کے لئے وقت درکار تھا۔ سال نہیں تو کم از کم چھ ماہ کی مدت تو چاہیئے ہی تھی۔ پھر شائد کوئی قابل ذکر چیز پیش کرنے کی صورت بن سکتی۔ ہماری اس حقیر عاجلانہ کوشش کو بھی عام ناظرین نے جس طرح پسند فرمایا اور شرف پذیرائی بخشا یہ ان کی فیاضی ہے جو ہمارے دلی شکریے کی مستحق ہے۔ رسالے کی مانگ برابر جاری ہے۔ تحسین اور مبارکبادی کے خطوط بھی برابر موصول ہو رہے ہیں۔ اس سے ہماری حوصلہ افزائی ہوئی۔

جون کا شمارہ اس جلد کا آخری شمارہ ہے۔ اس شمارے کے ساتھ فکر و نظر کی بارھویں جلد مکمل ہو گئی۔ جولائی سے ہماری نئی جلد شروع ہو گی۔ پچھلے ایک سال کی کارگزاری کا جائزہ لیا جائے تو اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ فکر و نظر نے حالات کی تمام تر ناساعدت کے باوجود اپنی اس روایت کو بالالتزام قائم رکھا کہ رسالہ پابندی سے مقررہ تاریخ پر شائع ہوتا رہا۔ اپریل میں سیرۃ النبیؐ نمبر ایک ہفتے کی تاخیر سے نکلا۔ یہ واحد استثنائی مثال ہے اور بے سبب نہیں۔

فکر و نظر آئندہ مستقلاً نستعلیق میں آفسٹ پر چھپا کرے گا۔ ہمارے ناظرین بلاشبہ اسے پسند فرمائیں گے۔ اُردو کی دنیا ابھی ٹائپ سے اس قدر مانوس نہیں۔ اخبارات، رسائل اور عام کتابیں نستعلیق ہی میں چھاپی اور پڑھی جاتی ہیں۔ فکر و نظر ہی نہیں ادارہ آئندہ اپنی اُردو کتابیں بھی نستعلیق میں چھاپنے کا اہتمام کرے گا۔

اس مہینے سے فکر و نظر کا سرورق بھی تبدیل کر دیا گیا ہے۔ تبدیلی جیسی بھی ہو ہمیشہ پسند کی جاتی ہے۔ مگر اچھی تبدیلی وہی ہے جو خوب سے خوب تر کی طرف ہو۔ بعض طبائع تبدیلی کی اس قدر دلدادہ ہوتی ہیں کہ انہیں اچھی بُری سے غرض نہیں ہوتی۔ بد یا بدتر تبدیلی تو بڑی آسان سی بات ہے، البتہ خوب تر تبدیلی اتنی آسان نہیں ہوتی۔ سرورق کی موجودہ تبدیلی کے بارے میں ہمارے ناظرین کا کیا خیال ہے، ہمیں اس کے جاننے سے دلچسپی ہوگی۔

یوم اقبال کی تقریب سے اقبال کا کچھ بیان ہو جانا فکر و نظر کی دیرینہ روایت ہے۔ اس مرتبہ سیرت نمبر کی غیر معمولی مصروفیات نے ادھر توجہ کرنے کی مہلت نہ دی۔ تلافیٔ مافات کی غرض سے دو مضامین اس شمارے میں پیش کئے جا رہے ہیں۔

داخلی اور خارجی سطح پر ملک و قوم کو جن حالات کا سامنا ہے اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ ہمیں ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے پہلے سے زیادہ عزم و ہمت کے ساتھ کمربستہ ہو جانا چاہیئے۔ ضرورت ہے کہ ہم اپنی تمام تر توجہات کو ان فتنوں کے سدباب پر مرکوز کر دیں جو ہماری قومی زندگی میں رخنے ڈال رہے ہیں۔ مذہبی اختلافات، لسانی جھگڑے، صوبائی عصبیتیں، علاقائی رجحانات، مقامی ثقافتوں کا شر انگیز تصور، اس کے علاوہ عریانی، فحاشی اور بے حیائی کی منظم اشاعت، یہ سب ہماری ملّی وحدت کو پارہ پارہ کرنے اور قومی حصار کی بنیادوں کو کمزور کرنے کی تدبیریں ہیں جن کا تدارک کرنا ہمارا اوّلین فریضہ ہے۔

فکر و نظر کے قلمی معاونین سے گزارش ہے کہ وہ پامال راستوں سے ہٹ کر ایسے موضوعات پر لکھیں جو موجودہ حالات سے عہدہ برآ ہونے میں ہمد ہوں۔ آپ اس سے اتفاق کریں گے کہ ہمارے بیشتر مصائب کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہم اپنے مرکزِ ثقل سے ہٹ گئے ہیں۔ ہمارے عوام اور خاص کر ہمارے

نوجوان اس شعور سے بے بہرہ ہیں کہ اقوامِ عالم کی صف میں ان کا مقام کیا ہے اور ان کے قومی تشخص کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ اس شعور کو بیدار کرنے کے لئے ہمیں اپنے تاریخی پس منظر میں اسلامی تعلیمات اور قرآنی احکام کو زیادہ سے زیادہ عام کرنا چاہیئے کہ یہی ہماری اصل اساس ہے۔ اسلامی اقدارِ حیات اور اخلاقی تصورات سے نہ صرف روشناس کرانے کی ضرورت ہے بلکہ ایسے طریقے تجویز کئے جائیں کہ وہ ہماری عملی زندگی کا حصہ بن جائیں۔ ذیل میں نمونۃً چند موضوعات تجویز کئے جاتے ہیں۔ ان سے کچھ اندازہ ہو جائے گا کہ ہمارا مدعا کیا ہے۔

جداگانہ مسلم قومیت اور اس کے عناصرِ ترکیبی۔ خلافِ اسلام اور پاکستان دشمن افکار و نظریات کی بیخ کنی۔ مذہب اور قومیت۔ مذہب اور ثقافت۔ مذہب اور زبان۔ علاقائی زبانیں اور فکری یکجہتی۔ اسلام اور مقامی ثقافتیں۔ پاکستان میں بسنے والے تمام لوگوں کے درمیان بلا امتیاز برادرانہ تعلقات استوار کرنے کی مؤثر تدابیر۔ پاکستان میں سیاسی ہم آہنگی۔ پاکستان کے استحکام اور سالمیت کے لئے عملی تجاویز وغیرہ۔

اقبالؔ، دانائے راز

سید علی رضا نقوی

اقبالؔ نے زندگی کے اسرار و رموز کو سمجھنے میں بڑی کد و کاوش کی تھی۔ وہ تمام عمر انسانی حیات کے مسائل کو سمجھنے اور ان کے مناسب حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ان کی زندگی کی راتیں اسی کش مکش میں گزرتی تھیں۔ کبھی انھوں نے عشق کو اپنا رہبر بنا کر سوز و سازِ رومی کے ذریعہ ان مسائل کو حل کیا، تو کبھی عقل کا دامن تھام کر پیچ و تابِ رازی سے زمانہ کی گتھیوں کو سلجھانے کی سعی کی۔ زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں انہوں نے جو کچھ سوچا، جو کچھ سمجھا اور اس سلسلہ میں جن نتائج پر پہنچے، ان کو اپنی شاعری اور دوسری تخلیقات کے ذریعہ قوم تک پہنچایا۔ آخری عمر تک انھوں نے اس "ابلاغ" کے مشن کو جاری رکھا کیوں وہ شاعری کا مقصد صرف شاعری یا بالفاظ دیگر بُت گری یا ساحری نہیں سمجھتے تھے بلکہ شاعری ان کے نزدیک قوم تک اپنا پیغام پہنچانے کا بہترین اور مؤثر ترین ذریعہ تھا۔ ان کا بھی خیال تھا کہ ۔:

شاعری جزویست از پیغمبری

آخری عمر میں ان پر یہ امر پوری طرح ظاہر ہو گیا تھا کہ اللہ نے ان پر زندگی کے بہت سے اسرار و رموز افشاء کر دیئے ہیں۔ یہ اسرار انھوں نے وقتاً فوقتاً اپنی قوم کو اپنی شاعری اور خطبات وغیرہ کے ذریعے تعلیم کئے۔ زندگی کے آخری مرحلہ میں پہنچ کر انہیں خیال ہوا کہ معلوم نہیں مسلمانوں میں ان کے بعد کوئی دوسرا "دانائے راز" پیدا ہو گا یا نہیں۔ چنانچہ اس حالت کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ۔:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید ۔ نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ این فقیرے ۔ دگر دانائے راز آید کہ ناید

اقبال کو اس بات کا پوری طرح احساس ہو گیا تھا کہ آدمی کے لئے دانائے راز ہونا کافی نہیں بلکہ حکیمانہ اسرار کو قوم تک پہنچانے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی زبان میں کلیمانہ تاثیر بھی ہو۔ چنانچہ آخری وقت میں خدا سے یہ دعا کرتے ہیں کہ اگر وہ اس قوم کے لئے کوئی دوسرا دانائے راز بھیجے تو اس کو صرف اسرارِ حکمت سے آشنا ہی نہ کرے بلکہ اس کی آواز میں دل گدازی عطا فرمائے تاکہ اس کا پیغام قوم کے دل کی گہرائیوں میں اُتر سکے کیوں کہ قوموں کے ضمیروں کی تطہیر کا کام یا کوئی کلیم نائے راز کر سکتا ہے یا حکیم نے نواز :-

اگر می آید آن دانائے رازے ۔۔۔ بدہ او را نوائے دل گدازے
ضمیرِ امتان را می کند پاک ۔۔۔ کلیمے یا حکیمے نے نوازے

اقبال کو یہ سارے گہر ہائے اسرارِ حیات خزانۂ تعلیماتِ محمدی سے حاصل ہوتے تھے۔ یہ سارا سوز و ساز دمِ مبارک رسولِ مقبول ہی کا فیض تھا۔ وہ درویشی میں بھی خود کو سلاطین عالم سے زیادہ دولت مند سمجھتے تھے۔ یہ دولت ان کو محرمیِ مقامِ رسالت کے ذریعہ نصیب ہوئی تھی، چنانچہ وہ اس کا حسین اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں :-

مرا این سوز از فیضِ دمِ تست ۔۔۔ بتاکم موج مے از زمزمِ تست
خجل ملکِ جم از درویشیٔ من ۔۔۔ کہ دل در سینۂ من محرمِ تست

ان کے نزدیک معرفتِ رسول معرفتِ حق کی پہلی منزل ہے جو اس منزل سے کامیاب و کامران گذر گیا، وہ عرفان الہیٰ کی منزل تک آسانی سے پہنچ سکتا ہے۔ نورِ "لا الہ الا اللہ" نورِ محمد رسول اللہ ہی کے وسیلہ سے حاصل ہوتا ہے۔ جیساکہ حدیث پاک میں ہے :-

مَنْ رَآنِی فَقَدْ رَأَ اللّٰہ (جس نے مجھے دیکھا، تو گویا اس نے خدا کو دیکھ لیا)۔

چنانچہ اقبال فرماتے ہیں :-

بچشمِ من نگہ آوردۂ تست ۔۔۔ فروغِ لا الہ آوردۂ تست
دوچارم کن بہ صبح من رآنی ۔۔۔ شبم را تابِ مہ آوردۂ تست

"بانگِ درا" ہو یا "بالِ جبریل" کی آواز، "جاوید نامہ" کے مواعظ ہوں یا "ضربِ کلیم" کا اعجاز، "اسرار و رموز" ہوں یا "زبورِ عجم" کا ساز، "پس چہ باید کرد" ہو یا "ارمغانِ حجاز" ہر جگہ اقبال

نے قوم کو زندگی کے مسائل اور ان کے حل بتانے کی کوشش کی ہے۔ وہ قوم کے ایک ہاتھ میں خودی کی تلوار اور دوسرے ہاتھ میں بیخودی کی سپر دے کر اسے عرصۂ جہادِ زندگانی میں کود جانے کی دعوت دیتے ہیں۔ خودی کی تعلیم دیتے وقت وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمیں چاہیئے کہ ہم اپنی سربستہ فطری قوتوں سے کام لینا سیکھیں اور دوسروں پر بھروسا کرنا چھوڑیں۔ خودشناسی، خودنگری اور خوداعتمادی اقبالؔ کے پیغامِ خودی کا خلاصہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ :

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو — اپنی ہستی کے تجلی زار میں آباد ہو

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار — اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

ہمتِ عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول — غنچہ ساں غافل ترے دامن میں شبنم کب تلک

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے — سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

اقبالؔ نے تمام عمر اپنی قوم کی خودی بیدار کرنے کی کوشش کی اور اس کو مستقل یہ سمجھایا کہ خودی کی پرورش کرنا اور اس کو ترقی دینا ہمارا اوّلین فرض ہے۔ جس نے اپنی خداداد صلاحیتوں کو بیدار کیا اور ان سے ارتقائے انسانی کی منازل طے کرنے میں کام لیا اس نے حقیقتِ زندگی کو پالیا اور وہ اس زمین پر خلیفۂ حق کہلانے کا مستحق قرار پایا۔ واقعی معرفتِ خودی گویا اپنی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنا، ان کو جلا دینا اور ان کی کماحقہ نشوونما کرنا ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک خودی فطرتِ انسانی کی منتشر قوتوں کی شیرازہ بند ہے۔ ان کے یہاں مقصدِ حیات، خودی کا اظہار اور اس کی نشوونما ہے۔

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار — کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

یہ اس خودی ہی کا کرشمہ ہے کہ قطرہ گوہر کی شکل اختیار کر لیتا ہے :

قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند — ہستیٔ بے مایہ را گوہر کند

خودی کو پوری طرح بیدار کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مقاصد کا ایک لامتناہی سلسلہ تخلیق کیا جائے تاکہ انسان تحصیلِ آرزو کی پیہم جدوجہد میں معروف ہو سکے۔ یہی زندگی کے بقا کا ذریعہ ہے اور یہی عالم رنگ و بو کی جان ہے۔ :

زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست

زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

یہ مسلسل جد وجہد، یہ تگ وتازِ زندگی ہی نشانۂ حیات ہے۔ انسان کی زندگی کا ثبوت اس کی حرکت اور جنبش ہے ورنہ اس میں اور مردہ انسان میں کیا فرق ہے۔ اس بات کو اقبال بڑی خوب صورتی سے موجِ دریا کی زبانی کہلواتے ہیں :-

"ہستم اگر میروم، گر نروم نیستم"

رموزِ بیخودی قوم کو سمجھاتے وقت وہ اتحادِ ملت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں چونکہ ان کے خیال میں فرد کا وجود ملت ہی سے قائم ہے۔ جس طرح موج جب تک دریا میں ہے وہ باقی رہتی ہے لیکن دریا کے باہر وہ اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکتی۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں
فرد می گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می یابد نظام
فرد را ربطِ جماعت رحمت است جوہر او را کمال از ملت است

اقبال نے جہاں اپنی قوم کو عشق کے رموز سمجھائے عجمی تصوّف کی منفی باتیں بیان کی، توحید و رسالت کا رشتہ بتایا، وہاں اسلامی حرّیت اور اسلامی مساوات کا بھی سبق دیا۔ ان کے نزدیک حرّیت ایمان کی جان ہے۔ ایک سچے مسلمان کی شان یہ ہے کہ وہ غیر اللہ کے سامنے نہیں جھکتا، کسی فرعون کے سامنے اس کی گردن خم نہیں ہوتی۔

ماسوی اللہ را مسلمان بندہ نیست پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

اسی طرح اسلامی مساوات کے اصول بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دینِ اسلام میں بندہ آزاد کی تمیز نہیں کیونکہ آقا کا خون غلام سے زیادہ سرخ نہیں ہوتا۔ قرآن کے نزدیک غلام ہو یا آقا، مسند نشیں ہو یا بوریا نشیں، دیبا و حریر میں ملبوس ہو یا خرقہ پوش، سب خدا کے بندے ہیں اور اس کی نظر میں سب برابر ہیں۔

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکیست بوریا و مسند و دیبا یکیست
عبد مسلم کمتر از احرار نیست خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست

اقبالؔ نے اپنے زمانے کی مختلف مذہبی اور سیاسی تحریکوں اور فلسفیانہ افکار و عقائد کے بارے میں بڑی صراحت سے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ جہاں برگساں، نٹشے، شوپنہاور، آئن سٹائن اور ہیگل کے بارے میں اپنے خیالات پیش کئے ہیں وہاں لینن اور کارل مارکس کے افکار پر بھی تبصرہ کیا ہے۔ اسی طرح جہاں سلطنت، جمہوریت اور سرمایہ داری پر اپنی رائے دی ہے وہاں اشتراکیت کے بارے میں جو جدید زمانے کی زبردست سیاسی، اقتصادی اور فلسفیانہ تحریک ہے جگہ جگہ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ لینن کو خدا کے حضور میں پیش کر کے گویا اس کے انکارِ خدا پر اظہار معذرت کراتے ہیں اور کارل مارکس کا ابلیس کے مشیروں کی زبانی ان الفاظ میں تعارف کراتے ہیں۔:

وہ کلیم بے تجلّی وہ مسیحِ بے صلیب ‏ نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

وہ یہودی فتنہ گر وہ روحِ مزدک کا بُروز ‏ ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار

میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے ‏ جس جہاں میں ہے فقط تیری سیادت پر مدار

آگے چل کر لادینی اشتراکیت کے کھوکھلے پن کی طرف اشارہ کر کے ابلیس کی زبان سے یہ کہلواتے ہیں کہ اگر ابلیسی نظام کو کسی نظام سے خطرہ ہے تو وہ اسلام ہے نہ کہ اشتراکیت۔:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد ‏ یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس اُمت سے ہے ‏ جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے ‏ مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

اسی طرح انقلابِ روس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔:

روس را قلب و جگر گردیدہ خون ‏ از ضمیرش حرفِ "لا" آمد بروں

آں نظامِ کہنہ را برہم زدہ است ‏ تیز نیشے بر رگِ عالم زدہ است

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ ‏ لا سلاطین، لا کلیسا، لا الٰہ

فکر او در تند بادِ "لا" بماند ‏ مرکبِ خود را سوئے "الا" نراند

اقبالؔ کو یقین ہے کہ ایک دن روس بھی اس حقیقت کا احساس کرے گا اور "الا اللہ" کی طرف قدم اٹھائے گا۔:

آیدش روزی کہ از زورِ جنون   خویش را زین تند باد آرد بروں

اس کی توجیہ وہ اس طرح کرتے ہیں کہ صرف "لا" سے حیات کی تشکیل نہیں ہوتی۔ نظامِ کہنہ کی تخریب کے لئے "لا" یعنی "نفی" ضروری ہے، لیکن ایک نئے عالم کی تعمیر صرف "الا" یعنی مثبت اقدام ہی سے ہو سکتی ہے:-

در مقامِ "لا" نیا ساید حیات   سوی "الا" می خرامد کائنات

"لا" و "الا" سازو برگِ امتاں   نفیِ بے اثبات مرگِ امتاں

اقوامِ مشرق کو پیغام دیتے ہوئے اقبال اس امید کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آفتابِ مشرق دوبارہ طلوع ہوگا اور اس کی شبِ آلام ختم ہو جائے گی۔ یہ نئی صبح دنیا کے لئے امن و راحت کا پیغام لائے گی اور یورپ کے ظلم و ستم سے دنیا کو نجات بخشے گی:-

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق   باز روشن می شود ایامِ شرق

در ضمیرش انقلاب آمد پدید   شب گذشت و آفتاب آمد پدید

آہ از افرنگ و از آئینِ او   آہ از اندیشۂ لا دینِ او

روحِ شرق اندر تنش باید دمید   تا بگردد قفلِ معنی را کلید

مزارعت اور ربا

محمد یوسف گورایہ

ذرائع پیداوار کی وسعت

انسانی آبادی اور ذرائع پیداوار میں توازن، مسئلہ معاش کا اہم پہلو ہے۔ قرآن نے آسمان و زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، سب کی پیداوار کو انسان کی روزی "رزقاً للعباد"[1] قرار دے کر ذرائع پیداوار میں بے انتہا فراخی اور وسعت پیدا کر دی۔ انسان میں تسخیر کائنات "سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً"[2] کا جذبہ بیدار کر کے ان وسیع و عریض ذرائع کو انسانی تصرف میں لانے کی طرف توجہ دلائی "وابتغوا من فضل اللہ"[3] تلاش کرو اللہ کا فضل (روزی)

ذرائع پیداوار اور مسئلہ ملکیت

ذرائع پیداوار کی ملکیت کا معاملہ معاشی مسئلے کا اہم ترین پہلو ہے۔ قرآن نے ذرائع پیداوار کو خالقِ کائنات کی ملکیت قرار دے کر اس نزاعی مسئلے کو ہمیشہ کے لئے حل کر دیا۔ "للہ ما فی السموات وما فی الارض"[4] جو کچھ آسمانوں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اللہ کا ہے۔

ذرائع پیداوار میں مساوات

روزی کے ذخیروں "اقواتها" سے استفادے کا طریق کار مسئلہ معاش میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن نے اس مسئلہ کو اس طرح حل کیا کہ تمام انسانوں کو استفادے میں مساوی طور پر شریک کر دیا "سواءً للسائلین"[5] برابر

---

[1] القرآن ۔ ۵۰ : ۶ تا ۱۱

[2] القرآن ۔ ۴۵ : ۱۳ ۔

[3] القرآن ۔ ۶۲ : ۱۰

[4] القرآن ۔ ۲ : ۲۸۲

[5] القرآن ۔ ۴۱ : ۱۰

ہے تلاش وجستجو کرنے والوں کے لئے۔ چونکہ معاش ہر انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس لئے نسل انسانی کے کمزور طبقہ عورت کو بھی مساوات میں برابر شریک بتانے کے لئے خاص طور پر وضاحت فرمائی: "للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن"[۷] "مردوں کے لئے حصہ ہے اس میں جو وہ کمائیں اور عورتوں کے لئے حصہ ہے اس میں سے جو وہ کمائیں۔ انسان صرف اس کمائی میں تصرف کر سکتا ہے جسے وہ خود اپنی محنت سے کمائے: "لیس للانسان الا ما سعی"[۸] نہیں ہے انسان کے لئے مگر وہی جو اس نے کمایا۔

صلاحیتوں میں تفاوت کی حکمت

قرآن نے انسان کی ذہنی وجسمانی صلاحیتوں میں تفاوت کے پیش نظر کمائی کے نقطۂ نظر سے بعض کے بعض پر تفوق کو تسلیم کیا ہے: "واللہ فضل بعضکم علی بعض فی الرزق"[۹] اللہ نے رزق (دولت) میں بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔ اس تفاوت میں اللہ کی یہ حکمت پنہاں ہے کہ جو لوگ پیدائشی طور پر معذور ہوں یا ناگہانی آفات کا شکار ہو کر خود کمائی کرنے کے اہل نہ رہیں، ان کی ضروریات کی کفالت ان لوگوں پر ڈالی جائے جنہیں قدرت نے وافر صلاحیتوں سے نوازا ہو: "فی اموالھم حق للسائل والمحروم"[۱۰] ان کی کمائی میں محتاج ومحروم کا حق ہے۔ ان تعلیمات کے زیر اثر لوگوں کے ذہنوں میں خود بخود یہ سوالات ابھرنے لگے کہ اپنی کمائی میں سے کتنا خرچ کریں اور کتنا پاس رکھیں۔ قرآن نے اس بارے میں ایک اصولی بات بتا دی ہے: "یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو"[۱۱] آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں، کہہ دیجئے کہ جتنا ضرورت سے زائد ہو۔

باصلاحیت افراد کی کمائی میں محتاج ومحروم کی حکماً شرکت

قرآن نے معذور ومحروم افراد ملت کو باصلاحیت افراد کی کمائی میں حکماً شریک کر کے مسئلہ معاش کی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اس انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ باصلاحیت افراد زائد از ضرورت کمائی دوسروں کو دیتے وقت یہ ایمان رکھتے تھے کہ ان کی

---

[۷] القرآن - ۴ : ۳۲
[۸] القرآن - ۵۳ : ۳۹
[۹] القرآن - ۱۶ :
[۱۰] القرآن - ۵۱ : ۱۹
[۱۱] القرآن - ۲ : ۲۱۹

کمائی میں ایک متعین حق محتاج و محروم لوگوں کا ہے:" والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم"[۱۱] اس آیت میں یہ ہدایت بھی کی گئی ہے کہ ہر معاشرے کو اپنے معاشرتی و اقتصادی حالات کے پیش نظر ہر فرد کی بنیادی ضروریات کا تعین کرنا چاہیے تاکہ باصلاحیت افراد اپنی زائداز ضرورت کمائی کا تعین کر سکیں اور معذور کی بنیادی ضروریات کی کفالت ہو سکے۔

سرمایہ دارانہ ذہنیت کا استیصال

قرآن نے انسان کا معاشی مسئلہ حل کرتے وقت اس سرمایہ دارانہ ذہن کو بھی سامنے رکھا، جو یہ بات پھیلاتا ہے کہ جب زائداز ضرورت کمائی پر انسان کو تصرف کا حق حاصل ہوگا تو وہ زائداز ضرورت کمائی ہی کیوں کرے گا ؟ قرآن نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ قدرت نے انسان کو جو صلاحیتیں عطا کی ہیں، ان میں سے وہ ہر ایک کا جواب دہ ہے۔ جو شخص جس نسبت سے ناجائز کاموں پر اپنی صلاحیتوں کو ضائع کرے گا یا جائز کاموں پر صرف کرنے میں تساہل برتے گا، اسی نسبت سے سزا کا مستحق قرار پائے گا۔" ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا"[۱۲] کان، آنکھ اور دل ان سب (صلاحیتوں) کے بارے میں یقیناً باز پرس ہوگی۔

صلاحیتیں امانت ہیں

صلاحیتیں اللہ کی طرف سے انسان کو بطور امانت دی گئی ہیں، اور اس امانت کی ادائیگی ان کے صحیح اور کامل استعمال سے ہوگی۔

قرآن نے ایسے انسانوں کی تعریف" القوی الامین"[۱۳] "باصلاحیت، امانت دار" کے الفاظ سے کی ہے۔ قرآنی تعلیمات سے سرشار لوگ فرائض منصبی کی ادائیگی کے وقت اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہیں اور اپنی محنت و مشقت کی کمائی میں جب دوسروں کو شریک کرتے ہیں تو ایسا خلوص نیت کے ساتھ کرتے ہیں:" تثبیتاً من انفسھم"[۱۴] خلوص نیت سے اپنا مال خرچ کرتے ہیں، نہ ریا و فخر کا مظاہرہ کرتے ہیں، نہ احسان جتاتے ہیں اور نہ بیگار لینے کا

---

[۱۱] القرآن- ۷۰ : ۲۴-۲۵

[۱۲] القرآن- ۱۷ : ۳۶

[۱۳] القرآن- ۲۸ : ۲۶

[۱۴] القرآن- ۲ : ۲۶۵

خیال دل میں لاتے ہیں بلکہ اپنی کمائی میں محتاج و محروم کی شرکت کو اپنے پروردگار کی طرف سے فرض سمجھتے ہیں اور اس فرض کی ادائیگی کے صلے میں اس کی خوشنودی کے طلب گار ہوتے ہیں۔ "وما تنفقون الا ابتغاء وجہ اللہ"[15] اور جو کچھ اس طرح خرچ کروگے، اللہ کی خوشنودی کے لئے کروگے۔ وہ اس بات پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ جو کمائی نمائش کرنے اور بیگار لینے کے جذبے کے تحت خرچ کی جاتی ہے وہ ضائع ہو جاتی ہے "لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی"[16] اپنی کمائی احسان جتا کر اور بیگار لے کر ضائع نہ کرو۔

معذور و مصیبت زدہ کی عزت نفس کی برقراری

قرآنی تعلیمات پر مبنی معاشی نظام محتاج و محروم اور مصیبت زدہ کو باصلاحیت لوگوں کی کمائی میں شریک کرتے وقت ان کی عزت نفس کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت دیتا ہے۔ اوپر اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ باصلاحیت انسان کی زائد از ضرورت کمائی محروم و محتاج کا حق ہے۔ یہ حق حقداروں کی طرف لوٹاتے وقت قرآن نے صرف اس شخص کو اجر و ثواب کا مستحق ٹھہرایا ہے جو احسان جتائے بغیر اور کسی کو جسمانی اور روحانی تکلیف پہنچائے بغیر ایسا کرتا ہے۔ "لا یتبعون ما انفقوا منا ولا اذی لہم اجرہم عند ربہم"[17] نہ اس خرچ کا احسان جتاتے ہیں اور نہ تکلیف دیتے ہیں، ایسے لوگوں کا اجر ان کے پروردگار کے پاس محفوظ رہتا ہے اور جو لوگ اس حق کو لوٹاتے وقت معذور و محروم اور مصیبت زدہ پر احسان جتاتے ہیں اور انہیں جسمانی و روحانی تکلیف پہنچاتے ہیں ان کی کمائی برباد ہو جاتی ہے۔ "لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی"[19] احسان جتا کر اور تکلیف دے کر اپنی کمائی ضائع نہ کرو۔

دکھاوا بے ثمر رہتا ہے

جو شخص اپنی زائد از ضرورت کمائی میں دوسروں کا حق خیال نہیں کرتا اور اسے "رئاء الناس"[18] لوگوں کو دکھاوے کے لئے یا احسان جتانے اور اذیت دینے کے لئے استعمال کرتا ہے، اسے ایک ایسی سنگلاخ چٹان سے تشبیہ دی

---

[15] القرآن۔ ۲ : ۲۷۲
[16] القرآن۔ ۲ : ۲۶۴
[17] القرآن۔ ۲ : ۲۶۲
[18] القرآن۔ ۲ : ۲۶۴
[19] القرآن۔ ۲ : ۲۶۴

گئی ہے جس پر تھوڑی سی مٹی پڑی ہوئی ہو تو اس کی اصلیت کو چھپاتے ہوئے ہو اور زور کا مینہ اسے ننگا کر دے اور اس کی اصلیت لوگوں پر واضح ہو جائے"۔ فمثلہ کمثل صفوان علیہ تراب فاصابہ وابل فترکہ صلداً [20] "اس کی مثال اس چٹان کی سی ہے جس پر تھوڑی سی مٹی پڑی ہو اور اس پر زور کا مینہ برس کر اسے صاف کر ڈالے۔ اسلام نے انفاق کی بنیاد خلوص نیت سے اللہ کی خوشنودی کے حصول کو قرار دیا ہے۔ جسے ایک زرخیز ٹیلے پر واقع باغ سے تشبیہ دی گئی ہے جس پر اگر زور کا مینہ برسے تو وہ دوگنا پھل لائے اور اگر محض بوندا باندی ہو تو اس سے بھی سرسبز و شاداب رہے۔" ومثل الذین ینفقون اموالھم ابتغاء مرضات اللہ و تثبیتا من انفسھم کمثل جنۃ بربوۃ اصابھا وابل فآتت اکلھا ضعفین فان لم یصبھا وابل فطل [21] "جو لوگ اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے خلوص نیت سے اپنا مال خرچ کرتے ہیں ان کی مثال ایک باغ کی سی ہے جو اونچی جگہ پر واقع ہو جب اس پر مینہ پڑے تو دگنا پھل لائے اور اگر مینہ نہ پڑے تو پھوار ہی کافی ہو۔

قرآنی تعلیمات کی رو سے ذرائع پیداوار اللہ کی ملکیت ہیں۔ مسئلہ معاش میں سہولت پیدا کرنے کے لئے ان ذرائع سے استفادے کی یہ صورت پیدا کی کہ انہیں سب کے لئے مشترک قرار دیا۔ صلاحیتوں میں تفاوت میں یہ حکمت رکھی کہ محتاج و معذور و محروم لوگوں کی کفالت، باصلاحیت لوگوں پر ڈالی جا سکے اور اس شرکت کو فرض قرار دیا اور اس فرض کی ادائیگی کو باصلاحیت لوگوں کے لئے روحانی تسکین اور اللہ کی خوشنودی کا ذریعہ بنایا اور معذور و محروم لوگوں کی عزت نفس کی برقراری کو ملحوظ رکھا، اس طرح ایک ایسے متوازن معاشرے کی تشکیل کے لئے بنیادی اصول دے دیئے جو ہر قسم کے استحصال سے پاک ہو۔

قدیم ظالمانہ معاشی نظام کے مفاسد کا استیصال

اسلام نے جہاں عدل و انصاف پر مبنی نئے معاشی نظام کو قائم کیا وہاں قدیم ظالمانہ نظام کے مفاسد کی نشاندہی کی اور ان کے استیصال کے لئے مؤثر اقدامات کئے۔

---

20. القرآن - ۲ : ۲۶۴

21. القرآن - ۲ : ۲۶۵

قدیم معاشی نظام میں چند لوگ ذرائع پیداوار پر قابض ہو کر انسانوں کی کثیر آبادی کو معاشی غلام بنا لیتے تھے۔ اسلام نے ذرائع پیداوار کو اللہ کی ملکیت قرار دیا اور ان سے استفادے کے لئے سب انسانوں کو مساوی حقوق عطا کئے۔

زمین اور صنعت و تجارت

زمانہ قدیم سے زمین اور صنعت و تجارت سب سے بڑے ذرائع پیداوار رہے ہیں۔ اگرچہ زمین کو ہمیشہ اولیت حاصل رہی۔ ذرائع پیداوار کو ذاتی ملکیت میں لینے کے رواج سے جتنے مفاسد پیدا ہوئے، قرآن نے انہیں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ صنعت و تجارت میں جن بدعنوانیوں کا ارتکاب ہو رہا تھا قرآن نے ان پر مکی دور کی آیات میں خاص طور پر سخت تنقید کی۔

سُود اور ربا

قرآن نے صنعت و تجارت میں پیدا ہونے والے مفاسد کی نشاندہی کی اور ان کے لئے ایک جامع اصطلاح "ربا" استعمال کی اور حکم دیا "وذروا ما بقی من الربٰو"[۲۲] جو کچھ بھی ربا (سود) باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو۔ ربا کے تباہ کن نتائج کا اندازہ اس بات سے لگائیے کہ ایمان باللہ اور ربا کو دو متضاد عقیدے قرار دیا اور حکم دیا کہ اگر ایمان باللہ کا عقیدہ رکھتے ہو "ان کنتم مومنین"[۲۳] تو ربا چھوڑ دو اور اگر ربا کو نہیں چھوڑ سکتے تو اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ "فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ"[۲۴]

ربا کی تعریف یہ ہے: "الربا الفائدۃ والربح الذی یتناولہ المرابی من مدینہ"[۲۵]۔ ربا ہر اس قلیل یا کثیر فائدہ یا نفع کو کہتے ہیں جو مالدار و سرمایہ دار اپنے مال و سرمایہ کے بدلے کسی ضرورت مند سے قرض کے صلے میں حاصل کرتا ہے۔ یہ فائدہ خواہ بلاواسطہ مال میں اضافے کی صورت میں ہو، خواہ بالواسطہ جسمانی بیگار اور انسانی محنت کے استحصال کی شکل میں ہو، ربا کہلائے گا۔ علاوہ ازیں ربا ہر قسم کے تجارتی، سماجی و معاشرتی لین دین

---

۲۲ القرآن - ۲ : ۲۷۸

۲۳ القرآن - ۲ : ۲۷۸

۲۴ القرآن - ۲ : ۲۷۹

۲۵ المنجد فی اللغۃ والادب والعلوم۔

گویا ہی معاملات میں استحصال کی جملہ اقسام پر مشتمل ہے[۲۶]

مزارعت و مخابرت

سب سے بڑے ذریعہ پیداوار زمین کو ذاتی ملکیت میں لینے کے نتیجے میں جاگیرداری اور زمینداری کا استحصالی نظام پیدا ہوا۔ اسلام نے اس نظام کے مفاسد کے اسباب کی نشاندہی مزارعت اور مخابرت کی اصطلاحات سے کی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو بٹائی یا لگان پر دینے سے منع فرمایا۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن کراء المزارع[۲۷]

ایک اور موقع پر اس کی وضاحت یوں فرمائی: "جس کے پاس کوئی زمین ہو اسے چاہیئے کہ یا خود کاشت کرے یا اپنے کسی بھائی کو زراعت کے لئے دے دے، مگر کرائے پر نہ دے، نہ تہائی پیداوار پر، نہ چوتھائی پر، نہ ایک مقررہ مقدار غلہ پر۔"[۲۸]

مخابرت کے بارے میں ہے: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المخابرۃ قلت وما المخابرۃ قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔[۲۹]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرت سے منع فرمایا ہے۔ راوی نے حضرت زید بن ثابت صحابی رسول ؐ سے پوچھا مخابرت کیا ہے؟ حضرت زید نے جواب میں کہا کہ مخابرت یہ ہے کہ تم آدھی، تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض زمین لو۔

امام زیلعی نے بٹائی، لگان، مستاجری وغیرہ کی جملہ اقسام کی ممانعت نقل کی ہے۔ واخرجہ البخاری ایضاً عنہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمخابرۃ

---

[۲۶] امام ابن حزم نے ان اقسام کو "بیع قرض وسلم" کا نام دیا ہے (المحلی طبع مصر، ج ۸، صفحہ نمبر ۴۶۷۔

[۲۷] محمد بن اسمٰعیل البخاری، الصحیح البخاری، طبع مصر ۱۳۷۷ھ الجزء الثالث صفحہ ۱۴۱۔

[۲۸] حافظ ابوبکر محمد بن موسیٰ الحازمی، متوفی ۵۸۴ھ کتاب الاعتبار، طبع منیریہ، مصر، ۱۳۴۶ھ صفحہ ۱۳۵

[۲۹] امام ابوداؤد، سنن ابی داؤد، جلد ۳، ص ۲۷۳، بیروت

والملامسة والمنابذة والمزابنة[۳۰]

جلیل القدر صحابہ سے مزارعت و مخابرت کی ممانعت کے بعد امام ابن حزم نے خلافت اسلامیہ کے عظیم تابعین کا اس پر اجماع نقل کیا ہے[۳۱] عکرمہ، مجاہد اور عطاء (مکہ) قاسم بن محمد (مدینہ) مسروق اور شعبی (کوفہ) ابن سیرین اور حسن بصری (بصرہ)، مکحول (دمشق) طاوس (یمن) ان سب نے زمینداری اور جاگیرداری کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے مزارعت کے خلاف امام اعظم کا مشہور فتویٰ اس طرح نقل کیا ہے:
اذا اعطی الرجل الرجل ارضا مزارعته بالنصف او الثلث او الربع او اعطی نخلا او شجرا معاملته بالنصف او اقل من ذلک او اکثر فان ابا حنیفه کان یقول هذا کله باطل[۳۲]

جب کوئی شخص زمین آدھی یا تہائی یا چوتھائی پر کسی دوسرے شخص کو دے یا کھجور اور دیگر پھلوں کے باغ کا معاملہ آدھی یا اس سے کم و بیش بٹائی پر کرے تو امام ابوحنیفہ ایسی صورت میں فرمایا کرتے تھے کہ یہ سب باطل ہے۔

مزارعت و مخابرت کی واضح ممانعت سے ثابت ہوا کہ ذرائع پیداوار کا صرف اسی حد تک تصرف جائز ہے، جس حد تک ان سے خود اپنی محنت سے کمائی کی جا سکے۔ نا ئد از ضرورت زمین، نائد از ضرورت سرمائے کی طرح ہے۔ اور زائد از ضرورت سرمائے، محتاج و محروم کے حق کو روک رکھنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے دردناک عذاب کی خبر سنائی ہے: والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللہ فبشرهم بعذاب الیم یوم یحمیٰ علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون[۳۳] " جو لوگ سونا چاندی (سرمایہ) جمع کرتے ہیں اور اس کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ان کو اس دن کے دردناک عذاب کی خبر سنا دو جس دن وہ (مال) دوزخ کی آگ میں

---

[۳۰] نصب الرایۃ، جز ۴ ص ۱۲، ڈابھیل (انڈیا) ۱۹۳۸ء

[۳۱] ابن حزم، المحلی، طبع بیروت، جز ۸، ص ۲۱۳

[۳۲] اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی، طبع مصر ۱۳۵۷ھ، صفحہ ۱۴۱ - [۳۳] القرآن ۹: ۳۴-۳۵

خوب گرم کیا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیاں، پہلو اور پیٹھیں داغی جائیں گی (اور کہا جائے گا کہ) یہ وہی ہے جو تم نے اپنے لئے جمع کیا تھا۔ سو جو تم جمع کرتے تھے اب اس کا مزہ چکھو۔

صنعت و تجارت میں سود و ربا اور اراضیات میں مزارعت و مخابرت کے مترادف ہونے کا ثبوت خود نبی آخر الزمان حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: من لم یذر المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ و رسولہ[۳۴] جو شخص مخابرت سے باز نہ آئے وہ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جائے۔ آپ پہلے دیکھ چکے ہیں کہ یہ وہی اعلان جنگ ہے جسے قرآن نے سود و ربا کا کاروبار نہ چھوڑنے والوں کے خلاف کیا تھا۔ "فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ[۳۵]" اگر سودی کاروبار سے باز نہ آؤ تو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ۔ بعض حدیثوں میں مزارعت و مخابرت پر "ربوٰ" کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے[۳۶]

اب تک کے مباحث کا خلاصہ یہ ہے:-

(الف) • ذرائع پیداوار صرف اللہ کی ملکیت ہیں۔

• انسانی صلاحیتوں میں تفاوت، محتاج و محروم کی کفالت کا سبب ہے۔

• خداداد صلاحیتیں اللہ کی امانت ہیں، ان امانتوں کی ادائیگی صلاحیتوں کے کامل استعمال پر موقوف ہے۔

• محتاج و محروم شخص باصلاحیت انسان کی کمائی میں بطور خیرات نہیں حکماً شریک ہے۔

• باصلاحیت کی زائد از ضرورت کمائی میں محتاج و محروم کی شرکت کا اصل محرک اللہ کی خوشنودی کا حصول ہے۔

(ب) • مسئلہ معاش میں فساد کا اصل سبب اراضیات میں مزارعت اور صنعت و تجارت میں سود (ربا) ہے۔

• اسلام میں مزارعت و مخابرت اور سود و ربا مترادف ہیں اور دونوں کی ممانعت ہے۔

---

[۳۴] موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان طبع سلفیہ مصر صفحہ ۲۷۷، حدیث نمبر ۱۱۳۴۔ نیز ابو داود

[۳۵] القرآن ۲: ۲۷۹

[۳۶] مناظر احسن گیلانی، اسلامی معاشیات، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۷ء، صفحہ ۳۷۵، تشریحی نوٹ۔

احیائے علوم اور مسلمان

ملک محمد فیروز فاروقی

سائنس کی تاریخ اور اس کے فلسفہ سے ماخوذ دلائل نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے سائنس کے تمام شعبوں میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ جدید سائنسی نظریات پیش کئے کائنات کے سائنسی مطالعہ کے لئے عظیم الشان علمی و تحقیقی مراکز قائم کئے اور انسانی فکر کو ایک ارفع و اعلیٰ مقام پر پہنچا دیا۔ سائنسی افکار کی تاریخ کے علماء ازمنہ قدیم کی اس علمی، ثقافتی اور تہذیبی ترقی کا ذکر بطورِ خاص کرتے ہیں جو اہلِ یونان کے ہاتھوں ہوئی اور جس نے رومۃ الکبریٰ میں نشوونما حاصل کی تھی اور مغرب کے علماء اس پر زور دیتے ہیں کہ یونانی علوم زوالِ یونان و رومۃ الکبریٰ کے بعد عربوں کی طرف منتقل ہو گئے اور عربوں کے زوال پر یہ سائنسی افکار و علوم اہلِ یورپ کے ہاتھ آئے جنہوں نے ان میں مزید اضافے کئے۔ ان علماء کے اس "معصومانہ" بیان کا مقصد یہ ہے کہ سائنسی افکار و علوم میں مسلمانوں نے اپنے اقتدار کے دور میں بھی کوئی قابلِ قدر اضافہ نہیں کیا اور مسلمانوں کی علمی سرگرمیوں کا یورپ پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ انہوں نے ان علوم کو یونانیوں سے اخذ کر کے اہلِ یورپ کے حوالے کر دیا۔ بلکہ متعصب یورپی اور امریکی علماء کا یہ بیان ہے کہ مسلمانوں نے انسانی علوم کو اُلٹا نقصان پہنچایا اور اہلِ یورپ کو ان کے بعد پھر سے علوم کا احیاء کرنا پڑا۔ ان متعصب علماء کے بیان کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ احیائے علوم کے فروغ میں تنہا یونانی اثر ہی ایک فیصلہ کن عامل کی حیثیت رکھتا تھا۔ ان کے نزدیک احیائے علوم کا دور ۱۴۵۳ء میں ترکوں کے ہاتھوں قسطنطنیہ کے سقوط سے شروع ہوتا ہے۔ غرضیکہ مختصر طور پر کہا جا سکتا ہے کہ مغربی مورخ قرونِ وسطیٰ کو تاریک دور (DARK AGES) قرار دیتے ہیں۔

رابرٹ بریفالٹ[1] اپنی کتاب تشکیلِ انسانیت (MAKING OF HUMANITY) میں لکھتا ہے کہ یورپی مورخ مسلمانوں کو کافر کتا سمجھتا ہے۔ اور اس کا کوئی احسان ماننے کے لئے تیار نہیں ہے..... یورپ کے احیائے نو کی تاریخیں برابر لکھی جا رہی ہیں لیکن اُن میں عربوں کا ذکر موجود نہیں۔ اس کی مثال یوں ہے کہ شہزادہ ڈنمارک کی تاریخ میں ہیملٹ کا ذکر نہ آئے... ڈاکٹر آؤزبرن ٹیلر نے تو کمال کر دیا کہ "قرونِ وسطیٰ میں ذہنی ارتقاء" پر دو جلدیں لکھیں اور اسلامی تہذیب کی طرف اشارہ تک نہ کیا"۔ اسی طرح تمدنِ عرب کا فرانسیسی مؤلف موسیو لی بان، لکھتا ہے کہ ہمیں اسلام اور پیروانِ اسلام سے تعصب وراثت میں ملا ہے۔ جو اب ہماری فطرت کا جزو بن چکا ہے.... ہماری کم بخت تعلیم نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات راسخ کر دی ہے کہ ہمارے تمام علوم و فنون کا ماخذ یونان ہے اور یورپی تہذیب کی تعمیر میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں ہے[2]"۔ رابرٹ بریفالٹ اور موسیو لی بان کے ان واضح بیانات کی روشنی میں ہم ان اسباب و عوامل کا بآسانی تعین کر سکتے ہیں جن کے باعث اکثر مغربی مورخین اسلامی علوم و فنون اور سائنسی افکار کی تاریخ میں مسلمانوں کے صحیح مقام کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔

یہ امر خوش آئند ہے کہ اب مسلمانوں کی عمومی بیداری کے نتیجہ کے طور پر ہم نے خود اس موضوع پر توجہ دینا شروع کر دیا ہے اور دوسری طرف مغربی مورخین میں بھی بعض نے تعصب کی بجائے حقیقت پسندی کی راہ اختیار کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب اس موضوع پر ہم ایک اچھی لائبریری میں خاصا مواد دیکھ سکتے ہیں[3]۔ قرونِ وسطیٰ کے سائنسی افکار کی تاریخ اور اس کا فلسفہ اپنی حقیقت

---

[1] رابرٹ بریفالٹ کی کتاب کا اردو ترجمہ مولانا عبدالمجید سالک نے کیا ہے جسے مجلس ترقی ادب نے ۱۹۶۴ء میں لاہور سے شائع کیا ہے۔ رابرٹ بریفالٹ ایک منصف مزاج مورخ ہیں اور بالعموم انصاف کی راہ اختیار کرتے ہیں۔

[2] تمدنِ عرب، ص ۵۲۳

[3] افادۂ عام کی غرض سے چند کتابوں کے نام ذیل میں دیئے گئے ہیں:

ڈاکٹر غلام جیلانی برق، یورپ پر اسلام کے احسان (شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۶۴ء)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور فطرت کے لحاظ سے اس امر کا متقاضی ہے کہ ہم اسے دینِ اسلام کے نظریاتی ارتقاء، اس کی جغرافیائی وسعت اور تہذیبی و ثقافتی پس منظر میں مطالعہ کریں۔ کسی دور کی علمی ترقی کا اس کے احوال و ظروف کے پس منظر کے بغیر مطالعہ کرنا ایک فاش غلطی ہے۔ قرونِ وسطیٰ (۵۰۰ء تا ۱۵۰۰ء) کا آغاز عموماً زوالِ روما الکبریٰ (۴۷۶ء) سے کیا جاتا ہے۔ چھٹی صدی میں سرزمینِ عرب سے طلوعِ اسلام کا عالمگیر واقعہ رونما ہوا اور پھر کئی صدی تک مسلمان دنیائے علم و دانش کی قیادت کرتے رہے۔ اس دور میں یورپ میں کیا ہو رہا تھا؟ مسلمانوں نے جنوبی یورپ میں بیٹھ کر علوم و فنون کے جو اثرات وسطی، شمالی اور مغربی یورپ تک پھیلائے ان کے کیا نتائج مرتب ہوئے؟ یہ ایک الگ موضوعِ بحث ہے۔ مسلمانوں نے ایک نیا نظامِ تعلیم رائج کیا جس نے دنیا کو نیکی اور خیر سے معمور کر دیا۔ انہوں نے الہیاتِ قرآنی پر مبنی سیاسی، ثقافتی، معاشرتی اور تہذیبی ادارے قائم کئے جنہوں نے پوری دنیا کو انسانیت کا درس دیا۔ اس پورے دور میں مسلمان علماء، فضلاء اور محققین نے جو خدمات انجام دیں ان کی مفصل سرگزشت، اوراقِ تاریخ میں محفوظ ہے۔ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم تاریخِ عالم میں بحیثیت ایک ملت اپنے صحیح مقام کا تشخص کرنے کے لئے اپنے تاریخی حالات کو زیادہ سے زیادہ صحیح صورت میں اجاگر کریں اور اسے ایک موثر اور فعال نظامِ فلسفہ کے طور پر پیش کریں۔

مورخین کی اکثریت نے احیائے علوم کے ڈانڈے یونانی علوم و افکار اور روما الکبریٰ کی علمی ترقی سے ملانے کی کوشش کی ہے ان کے نزدیک قرونِ وسطیٰ کا دور مکمل تاریکی کا دور تھا۔

(بقیہ حاشیہ) ڈاکٹر نفیس احمد صدیقی، علم جغرافیہ میں مسلمانوں کی خدمات (لاہور) ۱۹۶۵ء

ہاشم، صلاح الدین عثمان (مترجم) تاریخ الادب الجغرافی العربی (لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر، قاہرہ) ۱۹۶۲ء

محمد مارماڈیوک پکتھال، تہذیبِ اسلامی (لاہور، فیروز سنز)

محمد امین فارس، میراث عرب

راغب طباخ حلبی، تاریخ افکار و علوم اسلامی، اردو ترجمہ افتخار احمد بلخی۔

جو لوگ قرآن میں یقین نہیں رکھتے انہیں قرونِ وسطیٰ میں مکمل تاریکی نظر آتی ہے اور یہ لوگ یورپ کے احیائے علوم پر بحث کرتے ہوئے مسلمانوں کے ہاتھوں علوم و فنون کے ضیاع کی داستانیں بیان کرتے ہیں لیکن حقائق کو ہمیشہ کے لئے پردۂ خفا میں نہیں رکھا جا سکتا۔ خود دورِ حاضر کے مغربی مورخین نے ان داستانوں کو من گھڑت قرار دیا ہے۔ ان روشن خیال مورخین کے افکار کے لئے کرین برنٹن، جان بی کرسٹوفر اور رابرٹ ایل وُلف کی کتاب تاریخ تہذیب[1]، رابرٹ بریفالٹ کی تشکیلِ انسانیت، موسیو لی بان کی تمدنِ عرب، فلپ، کے، ہتی کی تاریخ عرب اور سارٹن کی کتاب تاریخ سائنس کا وسیع مطالعہ ضروری ہے۔

قرونِ وسطیٰ کو قرونِ مظلمہ قرار دینے کا اگر یہ مفہوم ہے کہ اس دور میں یورپ جہالت اور تاریکی میں بالغرق ڈوبا ہوا تھا اور وہاں انسانی اقدار نام کی کسی چیز کا وجود تو کیا نام تک موجود نہ تھا تو یہ بالکل صحیح اور عین حق کے مطابق ہے۔ کیونکہ تاریخ کی شہادت موجود ہے کہ اس دور میں بدی کی اتنی فراوانی اور نیکی کی اتنی قلت دنیا کے کسی اور خطہ میں دیکھنے میں نہیں آئی۔ جب تک مسلمان علماء و فضلاء نے برِاعظم یورپ میں علم و عرفان کی شمعیں فروزاں نہیں کیں وہاں انسانی گوشت بکتا رہا، علم کو جہالت قرار دیا جاتا رہا اور فکرِ انسانی کو ایک لعنت سمجھا جاتا رہا۔ حیرت ہے کہ مغرب نے جب دنیا میں سیاسی و اقتصادی غلبہ حاصل کیا تو وہاں کے دانشوروں نے قرونِ وسطیٰ کی تاریکی کے مفہوم اور اس کے جغرافیائی محل وقوع کو یکسر بدل ڈالا اور یہ تأثر دیا کہ ہم نے تو علوم و فنون کی میراث اہلِ یونان سے پائی اور پھر اس میں اپنی صلاحیتوں سے اضافہ کیا ہے۔ بمقام شکر ہے کہ اب اس غلط پراپیگنڈہ کی حقیقت بے نقاب ہو رہی ہے اور مسلمان حلقوں میں قرونِ وسطیٰ کے سائنسی افکار کی تاریخ اور اس کے فلسفہ پر کام کا آغاز کیا جا رہا ہے۔ اس ضمن میں ہمارے لئے ناگزیر ہے کہ ہم سائنسی افکار کی تاریخ کے فلسفہ کے اسلامی اصول از سرِ نو مرتب کریں اور ان کی روشنی میں قرونِ وسطیٰ کے

---

[1] اس کتاب کا اردو ترجمہ، مولانا غلام رسول مہر نے کیا ہے جو ۱۹۶۵ء میں لاہور سے شائع ہوا ہے۔ یہ کتاب نہایت ضخیم ہے اور دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ مؤلفین نے دجلہ و فرات کی قدیم دریائی میدانوں کی تہذیبوں سے لے کر دورِ حاضر تک کی سرگزشتِ تہذیب پر نہایت قیمتی مواد جمع کیا ہے۔

حالات کا مطالعہ کریں۔ اگر ہم مغرب کے وضع کردہ اصول و ضوابط ہی کو اپنائیں گے تو ہم کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے۔

قرون وسطیٰ میں جب مسلمانوں نے مدینہ (۶۲۲ - ۶۶۱ء) دمشق (۶۶۱ - ۷۵۰ء) بغداد (۷۵۰ - ۱۲۵۸ء) اور قرطبہ (۷۵۶ - ۱۰۳۱ء) میں بالترتیب اسلامی اقتدار قائم کیا تو اس نے ہمیشہ قرآنی منہاج کی روشنی میں علم و سائنس کی بے پناہ حوصلہ افزائی کی اور اس میدان میں مسلمان فضلاء نے نمایاں اور شاندار خدمات انجام دیں۔ بہت کم مورخین نے اس دور کی تاریخ لکھنے میں اعتدال کی راہ اختیار کی ہے۔ اس ضمن میں ہمارے مسلمان مورخین کی اکثریت کا کردار بھی محل نظر ہے۔ ابن خلدون سے قبل کے مورخین کے ہاں تو تاریخ نگاری کا یہ نظریہ پایا جاتا ہے کہ ماضی کے واقعات و حوادث کو کسی نہ کسی طور سے قلمبند کر لیا جائے اور تاریخی تنقید و تنقیح سے کوئی غرض نہ رکھی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ چند خونی واقعات (مثلاً جنگ جمل و صفین، واقعہ کربلا و حرہ، قتل بنو امیہ وغیرہ) اسلامی تاریخ کے اہم ترین عنوانات بن کر رہ گئے ہیں۔ ان مورخین نے اپنے قلم کا سارا زور ان خونی واقعات کی تفصیلات بیان کرنے میں صرف کیا۔ جب اسلام ایک مؤثر سیاسی طاقت نہ رہا تو غیر مسلم مورخین نے انہی خونی واقعات اور ان کی غلط توجیہات کو بنیاد بنا کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا ہے اور مسلمانوں نے اس پورے دور میں دنیا کی علمی ثقافتی اور تہذیبی ترقی میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مغرب کا متعصب قلم انہی خونی واقعات کی غلط تعبیر پر انحصار کرتے ہوئے مسلمانوں کی کردار کشی کی مہم میں مصروف ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج یورپی مورخین عالمی تاریخ میں مسلمانوں کا تذکرہ کرتے ہوئے ہچکچاہٹ محسوس کرتے ہیں۔ رابرٹ بریفالٹ

لہ مثال کے طور پر (CAMBRIDGE MIDEAVAL HISTORY) کو دیکھئے۔ یہ پانچ ہزار صفحات کی ایک مبسوط کتاب ہے جس میں اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ کے لئے صرف پندرہ ورق دیئے گئے ہیں جبکہ ہمعصر عالمی سن کی تاریخ (MIDEAVAL AND MODERN TIMES) ... صفحات پر مشتمل ہے اور دنیا کی متعدد یونیورسٹیوں کے نصاب میں داخل ہے لیکن اسلام کا بحیثیت ایک تحریک کوئی ذکر نہیں صرف بدھ راہبوں کے تحت مسلمانوں کا نام ضمناً لیا گیا ہے۔

نے مؤرخین کی اس ذہنی کیفیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-

"مؤرخینِ یورپ ، نے عربوں کی ہر ایجاد اور ہر اکتشاف کا سہرا اس یورپی کے سر باندھ دیا ہے جس نے پہلے پہل اس کا ذکر کیا تھا مثلاً قطب نما کی ایجاد ایک فرضی شخص فلاویو گوجہ کی طرف منسوب کر دی۔ ویلے ناف کے آرنلڈ کو الکحل اور بیکن کو بارود کا موجد قرار دیا اور یہ بیانات وہ خوفناک جھوٹ ہیں جو یورپی تہذیب کے ماخذ کے متعلق بولے گئے ہیں[1] "

رابرٹ بریفالٹ اور متعدد دوسرے مؤرخین نے ایسے بیشمار خوفناک جھوٹوں کا تذکرہ کیا ہے جو متعصب مغربی مؤرخین نے یورپی تہذیب کے ماخذ کے بارے میں بولے ہیں۔ غالباً ان میں سے سب سے زیادہ خوفناک جھوٹ اور خلاف واقعہ بیان، یونانی علوم و افکار کے زمانی اور مکانی انتقال سے متعلق ہے جس میں مسلمانوں کو محض ایک پوسٹ مین یا پیغام رسان ذریعہ کا درجہ دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ بیان اس قدر مضحکہ خیز اور خلاف واقعہ ہے کہ کوئی صحیح العقل شخص ایسا سوچ بھی نہیں سکتا۔ انتقالِ علوم کے یورپی ماہرین کا کہنا ہے کہ مسلمانوں نے یونانی علوم کو عربی زبان میں منتقل کرنے کے سوا کوئی کام نہیں کیا اور انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی حیثیت یونانی افکار کے ایک چربہ سے زیادہ نہیں ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یورپ کے قرونِ وسطیٰ کے فضلاء نے یونانی علوم کو کیوں اخذ نہ کیا ؟ جو کام مسلمانوں نے کیا وہ اہلِ یورپ نے کیوں نہ کیا اور کیا وجہ ہے کہ یورپ میں "احیائے علوم کی تحریک" سے قبل سائنسی افکار کو نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ؟ ان سوالات کا جواب بہت زیادہ معنی خیز ہے اور اپنے اندر اہم تاریخی حقائق کو سمیٹے ہوئے ہے۔ کوئی متعصب یورپی فاضل ان سوالات کے جواب دینے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اور جن منصف مزاج مصنفین نے ان سوالات کا جواب دینے کی جو حقیقت پسندانہ کوشش کی ہے انہوں نے انتقالِ علوم کے متعصب ماہرین کے مذکورہ بالا بیان کو غلط قرار دیا ہے۔ نہایت سادہ سی حقیقت ہے کہ عیسائیت کے سیاسی اقتدار و پاپائیت کے غلبہ نے انسانیت کو جس تاریک راستہ پر ڈال دیا تھا اور زوال رومۃ الکبریٰ

---

[1] رابرٹ بریفالٹ، تشکیلِ انسانیت، ص ۲۴۲

کے بعد دُنیائے مذاہب و تہذیب میں جو عالمگیر فساد رونما ہو چکا تھا اسے خالقِ کائنات نے قرآنی نظامِ حیات کے ذریعے ختم کرنے کا آغاز فرمایا اور اسی قرآنی نظامِ حیات نے مسلمانوں کو دُنیا میں ایک اہم علمی، سیاسی، ثقافتی اور تمدنی قوت کا کردار ادا کرنے کے قابل بنایا۔ اس وقت اہلِ یورپ اس قابل نہ تھے کہ وہ کسی تہذیب کو جنم دے سکتے یا اس کی نشوونما کر سکتے۔ حتیٰ کہ عیسائیت کے سیاسی اقتدار نے ان کی جو حالت بنا دی تھی اس نے انہیں اس قابل بھی نہ چھوڑا تھا کہ وہ یونانی علوم ہی کو محفوظ کر سکتے یا ان کا ترجمہ کر سکتے۔ مذہب اور سائنس کے درمیان تفریق کا نظریہ رکھنے والوں کو سوچنا ہوگا کہ مسلمانانِ اسلام کے مذہبی محرکات کی روشنی میں ایک عظیم الشان سائنسی نظامِ حکمت قائم کرنے میں کیوں کامیاب ہو سکے؟ اور عیسائیت کا مذہبی اقتدار مسیحی دنیا کو اسی نوعیت کے مذہبی محرکات دینے میں کیوں ناکام ہوا! حقیقت یہ ہے کہ سائنس نام ہے ایک خاص طرز پر کائنات کے مطالعہ کا ——— اور اس مطالعہ کی بنیاد ہے تخلیقِ کائنات اور اس کے نظریہ کا گہرا وجدانی احساس، مذہب کے بغیر ہر نوع کا سائنسی مطالعہ مجرد انسانی عقل کے استعمال کا نتیجہ ہوگا —— اور ظاہر ہے کہ یہ انسانیت کی فوز و فلاح کا موجب نہیں بن سکتا۔ دورِ جدید کے سائنسدانوں نے اس حقیقت کا برملا اعتراف کیا ہے۔ ایک طرف دورِ جدید کے ان سائنسدانوں کے اس اعتراف کو دیکھئے اور دوسری طرف ان "اسلامی" حلقوں کا رویہ ملاحظہ کیجئے جو سائنس کے ساتھ اسلام یا مجرد مذہب کا نام استعمال کرنا برداشت نہیں کر سکتے[۱]۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ ان کے اس افسوسناک رویہ کو وقت کا مؤثر عامل (TIME FACTOR) خود بخود غلط قرار دے گا۔ کیونکہ قرآن کا ایک بنیادی اصول ہے وَ اَمَّا مَا یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ[۲]

---

[۱] دسمبر ۱۹۷۰ء میں اسلام آباد یونیورسٹی، اسلام آباد کے "انسٹی ٹیوٹ آف سنٹرل ایشین کلچرز" کے زیرِ اہتمام منعقدہ "قومی سیمینار برائے مطالعہ تاریخ سائنس" میں راقم الحروف کو شرکت کا موقع ملا تھا۔ اس میں ملک کے بعض ایسے دانشوروں کے مقالات سننے کا اتفاق بھی ہوا جو سائنس اور مذہب کی تفریق پر اب بھی یقین رکھتے ہیں جب کہ اس نظریہ کے بانی اب اس کی تردید کر رہے ہیں۔

[۲] القرآن الکریم، الرعد [illegible]

جو چیز لوگوں کو فائدہ پہنچاتی ہے وہی زمین میں باقی رہتی ہے۔

آخر میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان اسباب وعوامل کا تعین کیا جائے جو مسلمانوں کے علمی اور فکری زوال کا باعث ہوئے اور جن کی وجہ سے یہ قرآنی منہاج اور مطالعۂ کائنات کا مکمل نظامِ حکمت مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل کر دوسری اقوامِ عالم تک منتقل ہو گیا۔ انہی اسباب وعوامل کے تعین کی مدد سے ہم یورپ کی احیائے علوم کی تحریکوں کے فلسفہ تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں اور مغربی تہذیب کے مآخذ کا صحیح طور سے پتہ چلا سکتے ہیں۔ نیز اسی بحث سے قرونِ وسطیٰ اور مابعد کے سائنسی افکار و تصورات کی نشو و نما کی صحیح توجیہ کی جا سکتی ہے۔ مسلمانوں کے علمی و فکری زوال کا تعلق ان کے سیاسی زوال کے ساتھ ہے اور ہم سیاسی زوال کے پس منظر کے بغیر اس کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے۔ بغداد کی حکومت (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) نے عظیم علمی خدمات انجام دی تھیں، اس دور میں مسلمان علماء و فضلاء نے طب، کیمیا، جغرافیہ، علم الارض، حیاتیات، حیوانیات، عمرانیات غرضیکہ سائنسی علوم کے ہر شعبہ میں زبردست ترقی کی تھی۔ بعد ازاں مسلمانوں نے برِاعظم یورپ کے جنوب مغرب میں اسپین کے شہروں قرطبہ، غرناطہ اور اشبیلیہ وغیرہ میں عظیم الشان درس گاہیں قائم کیں اور جدید سائنسی نظریات پیش کئے۔ اسی طرح برِاعظم افریقہ کے شمالی حصے اور ایران میں بھی متعدد علمی مراکز، کتبخانے، تجربہ گاہیں اور درسگاہیں قائم ہوئیں۔ لیکن جب مسلمان کے ہاتھوں سے سیاسی قوت جاتی رہی تو ان کے سارے علوم و فنون اور افکار و نظریات بھی دوسروں کو منتقل ہو گئے۔ اسلامی اسپین کی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں میں یورپ کے طالبعلم اکتسابِ علم کرتے رہے اور یوں اسلامی علوم و فنون یورپ تک پہنچے۔ اور جب اسلامی حکومتیں زوال پذیر ہو گئیں تو اہلِ یورپ مسلمان علماء و فضلاء کی کتابوں کو اپنے ساتھ لے گئے۔ ان کا انگریزی اور دیگر یورپی زبانوں میں ترجمہ کیا اور انہی تراجم پر اپنے علوم و فنون کی شاندار عمارت تعمیر کی۔ حیرت ہے کہ اہلِ یورپ نے مسلمانوں سے اکتساب کرنے میں دیانت کی راہ اختیار نہیں کی بلکہ ان کی کتابوں کے ناموں تک کو بدل ڈالا۔ صرف یہی نہیں بلکہ عربوں کی بعض تصانیف پر اپنا نام بطورِ مصنف لکھ دیا۔

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں لفظ جیبر (JEBER) کے تحت ایک ایسے یورپی مترجم کا نام دیا گیا ہے جس نے مشہور مسلمان، ماہرِ کیمیا جابر بن حیان اندلسی کے ایک لاطینی ترجمہ کو اپنی تصنیف قرار دے ڈالا تھا۔[1]

---

[1] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، (یو. ایس. اے ۱۹۶۹ء) زیرِ لفظ جیبر۔

سلرنو کالج کے پرنسپل قسطنطین (۱۰۶۰ء) نے ابن الجزار (۱۰۰۹ء) کی زاد المسافر کا لاطینی ترجمہ VIATICUM کے نام سے کیا اور اسے اپنی تصنیف قرار دے دیا۔[1] عالمی تاریخ میں مسلمانوں کے علمی و فکری مقام اور اُس کے صحیح تشخص کو ختم کرنے کی غرض سے اہلِ یورپ نے یہ حرکات کیں اور لکھا کہ ہماری تہذیب اور ہمارے علوم و فنون کا ماخذ یونانی علوم ہیں نہ کہ اسلامی علوم۔[2] مسلمان اپنے سیاسی زوال کے سبب تباہی کے جس راستہ پر چل نکلے تھے اس راستہ کو زیادہ تاریک بنانے کے عوامل خود مسلمانوں نے پیدا کر دیئے۔ مسلمان ملتِ واحدہ کے دائرہ سے نکل کر سیاسی، مذہبی گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ انہوں نے اسلام کے دو مفہوم وضع کئے، ایک ظاہری اور دوسرا باطنی اور یورپ کی تقلید میں مذہب و سائنس کی خود ساختہ تفریق کا نظریہ اختیار کیا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خود مسلمانوں نے قرآنِ کریم کی دینی حیثیت کو بدل ڈالا۔

نتیجہ یہ ہوا کہ قرآنِ کریم کی حیثیت صرف ایک مقدس کتاب کی سی رہ گئی۔ مسلمان صدیوں سے قرآن کی اسی حیثیت پر ایمان رکھے ہوئے ہیں اور اسے پڑھ کر ڈھیروں ثواب حاصل کرنے میں کوشاں ہیں تاکہ روزِ قیامت ان کے اعمال میں ثواب کا پلڑا بھاری رہے۔ رہی اس دُنیا کے معاملات میں قرآن کی حاکمانہ حیثیت اور کائنات کے سائنسی مطالعہ کے لئے ایک زبردست وجدانی محرک کی حیثیت، تو اس کے لئے کسی غور و فکر اور تحقیق کی ضرورت نہیں۔ یورپی فکر اس کمی کو بخوبی پورا کر رہا ہے۔ قرآنِ کریم کی دینی حیثیت کی تبدیلی ہی کا نتیجہ ہے کہ ہم قرآن کی غلط تعبیر کرنے کا برملا ارتکاب کرتے ہیں اور اسے عین اسلام قرار دے رہے ہیں۔ اسی تبدیلی نے مسلمانوں کے ایک طبقہ کو جنم دیا ہے جو قرآنی آیات کی سائنسی تعبیر کا مخالف ہے۔ اور اسی تبدیلی نے اس نوعیت کے سوالات کے لئے گنجائش پیدا کی ہے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ ہمیں قرآن کی سائنسی تعبیرات کا علم اسی وقت ہوتا ہے جب مغرب کے سائنس دان ان کا

---

[1] میراثِ اسلام، آرنلڈ، الفرڈ گیام۔ ترجمہ عبدالمجید سالک۔ عنوان طب و سائنس +

[2] اہلِ یورپ کی اس نوعیت کی غلط بیانیوں اور تاریخی کذب بیانیوں کی تفصیلات کے لئے دیکھئے تشکیلِ انسانیت، اور معرکۂ مذہب و سائنس از رابرٹ بریفالٹ اور ڈاکٹر ڈریپر۔

اعلان کرتے ہیں ؟ واضح حقیقت یہ ہے کہ جب ہم نے از خود حقائق کائنات کے علم کو اغیار کے حوالے کر دیا اور انہیں سائنسی صداقتوں کا مالک بنا دیا تو اب یہ کیونکر ممکن ہے کہ ہم اغیار کے اعلان سے قبل اُن تک رسائی حاصل کر سکیں ؟ ہم خود تو مطالعہ کائنات کی قرآنی منہاج اور اس کے پیش کردہ نظامِ حکمت سے الگ ہو کر تصوّف و باطنیت کی منزلیں طے کرنے لگے اور ہمارے نظامِ تعلیم نے ہمیں یہ بتایا کہ سائنس، مذہب کی نفی کرتی ہے تو یہ کیونکر ممکن تھا یا ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن کی سائنسی تعبیر کر سکیں یا سائنسی حقائق اور قرآنی آیات میں تطابق پیدا کر سکیں "علمی صداقتوں کے بل بوتے پر دورِ جدید کے باطل کی جلوہ فروشی خود ہماری غفلت شعاری کا نتیجہ ہے"۔ یہ صداقتیں اور سائنسی حقائق درحقیقت تعلیم نبوّت کی رونق و زینت کے لئے ظہور میں آئی تھیں تاکہ نبوت کی تعلیم زیادہ معجز اور یقین افروز ہو کر دُنیا کے کناروں تک پھیل جائے۔[۱] ایک عرصہ تک ہم ان صداقتوں اور کائنات کے سائنسی اسرار و رموز کے امین رہے لیکن ہم نے بعد ازاں اپنی جہالت سے ان صداقتوں کا مقاطعہ کر دیا اور انہیں باطل کے حوالے کر ڈالا۔ اب وہ انہی حقائق کو زیادہ قوّت کے ساتھ ہمارے خلاف، خود ہمارا وجود ختم کرنے کے لئے استعمال کر رہا ہے۔ ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم پوری قوّت اور دل و جان کی محبّت کے ساتھ قرآنِ کریم کی صحیح حیثیت کا ادراک کریں۔ اسلام کی نشاۃِ ثانیہ اور مسلمانوں کی احیائے علوم کی تحریک اسی عمل سے وابستہ ہے۔ یہی عمل تمام تر اسلامی تحقیق کے رُخ کو اسلام کے بلند مقاصد کے حصول کی سمت میں ڈال سکتا ہے۔

---

[۱] قرآن اور علمِ جدید، ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔اے، پی۔ایچ۔ڈی، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور (۱۹۵۳ء) ص ۸۷۔

اقبال کا نظامِ فکر

رفیع الدین ہاشمی

جب ہم اقبال کے نظامِ فکر کی بات کرتے ہیں تو بظاہر یہ ایک واضح بات معلوم ہوتی ہے۔ فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر کیجیے تو ہم یوں کہیں گے کہ اقبال ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے ان کی فکر اسلامی ہے اور ان کے نظامِ فکر سے مُراد نظامِ اسلامی ہے اور اقبال کے نزدیک خودی، عشق، فقر، غیرت، درویشی، قہاری، غفاری، جبروت، یقین محکم، عمل پیہم، اخوت، محبت اور اتحاد وغیرہ وہ اجزا ہیں جن کی ترکیب سے یہ نظام تشکیل پاتا ہے ــــ مگر اس وضاحت کے باوجود میرے خیال میں اقبال کے نظامِ فکر کے اجزا کو متعین اور واضح کرنے کی ضرورت ہے۔ دورِ حاضر میں اس وضاحت کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہو گئی ہے کہ اولاً: موجودہ زمانے میں ہر چیز کو، خواہ وہ کوئی عظیم شخصیت ہو یا نظامِ فکر و فلسفہ، متنازعہ فیہ بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ دوم: اس لئے کہ دورِ حاضر کے تشکیکی رجحانات کے پیش نظر ہر واضح اور شفاف چیز بھی دھندلا گئی ہے ــــ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم جانیں کہ اقبال کے نزدیک مسلمان ہونے کا کیا مفہوم ہے؟ مسلمانوں کی سربلندی اور عروج سے ان کی مراد کیا ہے؟ اسلام کے غلبہ و استیلا کا ان کے ذہن میں کیا تصور تھا اور اسلام کا جاندار فلسفہ، اقبال کے نزدیک کیا ہے؟

لیکن اہم ترین بات جو ہمیں اقبال کے نظامِ فکر کے اجزا کو واضح کرنے کی طرف مائل کرتی ہے، یہ ہے کہ اقبال کے اکثر مداحوں کے نزدیک ان کی نمایاں اور اوّلین حیثیت شاعر کی ہے۔ بلاشبہ وہ ایک عظیم شاعر تھے اور اپنی شاعرانہ عظمت کے اعتبار سے وہ یقیناً اردو شاعری کی آبرو ہیں مگر شاعری کیسی ہی عظیم کیوں نہ ہو، بہرحال وہ ایک وقتی تاثر کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ یہ تاثر عارضی ہوتا ہے۔ یہ تاثر یا خیال دائمی قدر و قیمت کا حامل بھی ہو سکتا ہے لیکن بہرحال وہ ایسے

وقت کی تخلیق ہوتا ہے جن کی حیثیت گزرتے ہوئے لمحات PASSING PHASE کی ہوتی ہے۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک وقت میں کہے ہوئے اشعار۔ شاعر کے ایک موڈ کا مظہر ہو سکتے ہیں تو کسی دوسرے وقت کی تخلیق کسی دوسرے موڈ کو ظاہر کر سکتی ہے۔ شاید اسی لئے ہم شعراء کے ہاں فکروخیال کی یک جہتی اور ہم آہنگی نہ ہونے کا شکوہ کرتے ہیں۔ ہمیں شاعر اپنی فکر، اپنے خیال، اپنے لہجے اور اپنے موڈ کے لحاظ سے کئی ٹکڑوں اور حصوں میں بٹا ہوا نظر آتا ہے۔ اردو شاعری کی سب سے بڑی صنف غزل اس نقطۂ نظر کی تائید کرتی ہے۔ حتیٰ کہ کبھی کبھی ہم کسی شاعر کے ہاں "تضاد" کا بھی شکوہ کرتے ہیں جیسا کہ اقبال جیسے عظیم فلسفی شاعر کے ہاں بھی تضاد کا سوال اٹھایا جاتا ہے۔ مختصراً یہ کہ شاعر ایک مفکر کی طرح اپنی فکر کی کڑیوں کو مربوط نہیں کرتا اور ایک فلسفی کی طرح اپنے فلسفے کے مختلف اجزاء کو ترتیب نہیں دیتا۔ یوں ہمیں شاعر کے ہاں بے نظمی، بے ترتیبی اور غیر ہمواری کا احساس ہوتا ہے اور اسی لئے کسی شاعر کی محض شاعری پڑھ کر ہم اس کے نظامِ فکر اور اس کے اجزاء کو متعین کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکتے۔

اس پس منظر میں، اقبال کی شاعری کی تمام تر عظمت اور مسلمہ اہمیت کے باوجود اُن کے نظامِ فکر کے اجزاء کو مرتب شکل میں پیش کرنے کے لئے اقبال کے خطوط، تقاریر، ملفوظات اور بیانات کا سہارا لینا ضروری ہے۔ یہ ساری چیزیں چونکہ نثر میں ہیں اس لئے ان میں کوئی ابہام نہیں اور یہ نسبتاً زیادہ واضح اور متعین ہیں۔

اس مضمون میں اقبالیات کے نثری ذخیرے سے فکرِ اقبال کے اجزاء چن کر انہیں ایک ترتیب کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یوں سمجھیے کہ اقبال جو کچھ چاہتے تھے اس کا ایک مجمل سا خاکہ بنایا گیا ہے، جسے بوقتِ ضرورت اور بشرطِ مہلت ایک مفصل نقشے کی صورت میں پھیلایا جا سکتا ہے اس طرح یہ مضمون اس عنوان کی تشریح ہے کہ "اقبال کیا چاہتے تھے؟"

اقبال کے نزدیک اس کائنات کا خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے جس کے وجود کے لئے کسی فلسفیانہ استدلال کی حاجت نہیں کیونکہ جب پیغمبرؐ نے فرمایا کہ خدا مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے تو خدا کی ہستی یقیناً موجود ہے اور پیغمبرؐ کے بارے میں دشمن بھی کہتے تھے کہ انہوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا۔[1] اقبال کے

1۔ روزگارِ فقیر۔ جلد دوم۔ مرتبہ فقیر سید وحید الدین، لاہور۔ ۱۹۶۴ء۔ ص ۱۳۔

خیال میں بنی نوعِ انسان کی نجات صرف اسلام کے ذریعے ہی ممکن ہے[2] اور اسلام ہی اس کے مستقبل کا ضامن ہو سکتا ہے۔ دورِ حاضر کے دو بڑے نظام یعنی مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے[3]۔ اسلام کے سوا کوئی دوسرا طریقہ نہیں جس پر کار بند ہو کر بنی نوعِ انسان لسانی، نسلی اور ہر طرح کے تعصبات ختم کر سکے۔ اسلام کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ نوعِ انسانی ایک گھرانا بن جائے[4]۔ اقبال کے نزدیک مسلم ممالک میں شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ نہ ہونے کے سبب یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکا۔ شریعتِ اسلامیہ اس لئے نافذ نہ ہو سکی کہ حقیقی معنوں میں ایک آزاد اسلامی ریاست اب تک وجود میں نہیں آسکی[5]۔ پس اقبال کے نزدیک ایک مسلمان کا اوّلین فرض یہ ہے کہ وہ احیاءِ اسلام اور حفاظتِ اسلام کی پوری قوت سے کوشش کرے[6]۔ اس کا کوئی فعل ایسا نہ ہونا چاہیئے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو[7]۔

اقبال اسلام کو ایک جامع اور مکمل ضابطۂ حیات سمجھتے تھے جس نے زندگی کے ہر شعبے میں مسلمان کی پوری پوری رہنمائی کی ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کا تصورِ سیاست و حکومت دوسرے تمام نظریات سے مختلف ہے جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے[8]۔ کیونکہ ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے۔ وہ مادے اور روح کی کسی ناقابلِ اتحاد ثنویت کے قائل نہیں[9]۔ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی، نہ انفرادی اور نجی بلکہ خالصتاً انسانی ہے[10]۔ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے یہاں تک کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو سے جدا

۲۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم) مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، لاہور ۱۹۵۱ء۔ ص ۳۱۴۔

۳۔ گفتارِ اقبال۔ مرتبہ: محمد رفیق افضل، لاہور ۱۹۶۹ء۔ ص ۷

۴۔ ——— ایضاً ——— ص ۲۳۵

۵۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم ص ۱۶

۶۔ انوارِ اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار، کراچی ۱۹۶۷ء ص ۱۹۲

۷۔ 〃 〃 〃 ص ۶۲

۸۔ حرفِ اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی، لاہور ۱۹۴۷ء ص ۹

۹۔ حرفِ اقبال، ص ۲۰

۱۰۔ حرفِ اقبال، ص ۲۵۲۔

کرنا حقائقِ اسلامیہ کا خون کرنا ہے[11]۔ اقبالؔ کے خیال میں اہلِ یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے مذہب و حکومت کو علیحدہ علیحدہ کر دیا۔ اس طرح ان کی تہذیب روحِ اخلاق سے محروم ہو گئی اور اس کا رُخ دہریانہ مادیت کی طرف پھر گیا[12]۔ اسلامی نظامِ حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملوکیت، نہ ارسٹوکریسی اور نہ تھیاکریسی بلکہ وہ ایک ایسا مرکب ہے جو اُن تمام کے محاسن سے متصف اور قبائح سے منزہ ہے[13]۔ اسلام کے غلبے سے مُراد اسلام کے عالمگیر نظامِ سیاست کا غلبہ ہے جس کی اساس وحی و تنزیل پر ہے[14]۔ غلبۂ اسلام اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر بغیر طاقت کے ممکن نہیں۔ اشاعتِ حق کے لئے شمشیر کا استعمال ناگزیر ہے[15]۔ اس سلسلے میں امتِ مسلمہ کے نوجوانوں پر خاص ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں[16]۔ اسلامی نظامِ سیاست و حکومت کے اس تصور میں وطنی قومیت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اقبالؔ کے الفاظ میں یہ نظریہ اس زمانے میں اسلام اور اسلامیوں کا سب سے بڑا دشمن ہے[17] اور یہ فرنگی سیاست کا نظریہ ہے[18]۔ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کا اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں[19]۔ نیشنلزم کا تجربہ یورپ میں ہوا۔ اس کا نتیجہ بے دینی اور لامذہبی کے سوا کچھ نہ نکلا[20]۔ مگر افسوس یہ کہ مسلم علماء بھی اس لعنت میں گرفتار ہیں[21]۔ اس ضمن میں یہ بات بہت اہم ہے کہ اقبالؔ کے تمام تر سیاسی افکار و نظریات کی بنیاد حق و صداقت کی جامع کتاب قرآن پاک ہے[22]۔

جہاں تک اقتصادی و معاشی مسائل کا تعلق ہے، اقبالؔ کے نزدیک قرآن پاک کی اقتصادی تعلیم ہی ہمارے معاشی مسائل کا حل ہے۔ افسوس کہ مسلمان یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں[23]۔ اگر اسلامی قانونِ معیشت کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص

۱۱۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبالؔ (دوم)، ص ۳۹۳۔ (۱۲)۔ گفتارِ اقبال۔ ص ۲۵۴۔

۱۳۔ ملفوظاتِ اقبالؔ مرتبہ محمود نظامی لاہور ص ۱۷۲۔ (۱۴)۔ حرفِ اقبال، ص ۲۱۔

۱۵۔ ملفوظاتِ اقبالؔ، ص ۱۴۷۔ (۱۶)۔ ملفوظاتِ اقبالؔ، ص ۱۶۴۔

۱۷۔ انوارِ اقبال، ص ۱۷۶۔ (۱۸)۔ انوارِ اقبال، ص ۱۶۷۔

۱۹۔ حرفِ اقبالؔ، ص ۲۴۹۔ (۲۰)۔ گفتارِ اقبالؔ، ص ۱۱۷۔

۲۱۔ حرفِ اقبالؔ، ص ۲۴۹۔ (۲۲)۔ گفتارِ اقبالؔ، ص ۱۳۶۔

۲۳۔ گفتارِ اقبالؔ، ص ۸۔

کم ازکم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے[۲۴] اقبال کے نزدیک ہندوستان میں تہذیب اسلامی کا مستقبل معاشی مسائل سے زیادہ اہم ہے[۲۵]

اسلام کے نظام معاشرت میں اقبال عورت کو خاص اہمیت دیتے ہیں کیونکہ کسی قوم کی بہترین روایات کا تحفظ بہت حد تک اس قوم کی عورتیں ہی کر سکتی ہیں[۲۶] یورپ نے عورت کو جس طرح گھر کی چار دیواری سے باہر نکال کر رسوا کیا، اقبال کے نزدیک انتہائی غلط تھا کیونکہ عورت پر قدرت نے اتنی اہم ذمہ داریاں عائد کر رکھی ہیں کہ اگر وہ اُن سے پوری طرح عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرے تو اُسے کسی دوسرے کام کی فرصت ہی نہیں مل سکتی۔ عورت کو جس کا اصل کام آئندہ نسل کی تربیت ہے، ٹائپسٹ یا کلرک بنا دینا نہ صرف قانونِ فطرت کی خلاف ورزی ہے بلکہ انسانی معاشرہ کو درہم برہم کرنے کی افسوسناک کوشش ہے[۲۷]۔ اقبال مخلوط تعلیم کے خلاف تھے[۲۸]، ان کے خیال میں مسلمان عورتوں کے لئے بہترین اسوۂ فاطمۃ الزہرا ہیں۔ مسلم خواتین کو ان کی تلقین یہ تھی کہ کامل عورت بننا ہو تو فاطمۃ الزہرا کی زندگی پر غور کرنا چاہیئے اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی سعی کرنی چاہیئے۔ صرف اسی طرح عورت اپنی انتہائی عظمت تک پہنچ سکتی ہے۔[۲۸ الف]

اقبال نے اسلام کا جو جامع تصور پیش کیا، ہندوستان (متحدہ) میں اس کی بقا اور حفاظت نیز مسلمانوں کے احترام و اقتدار کا انحصار اس بات پر منحصر ہے کہ ایک آزاد اسلامی ریاست قائم ہو جو شریعتِ اسلامیہ نافذ کر کے اسلام کی حفاظت کر سکے[۲۹]۔ اگر موجودہ حالت کی اصلاح کی طرف توجہ نہ کی گئی تو یہاں مسلمانوں اور اسلام کا مستقبل خطرے میں پڑ جائے گا اس صورت میں خدشہ ہے کہ کہیں ان کی زندگی گونڈ اور بھیل اقوام کی طرح نہ ہو جائے اور رفتہ رفتہ اُن کا دین اور کلچر اس ملک سے فنا نہ ہو جائے[۳۰]۔ یہ خدشہ اقبال کو اس لئے ہے کہ مسلمانوں کو ابھی تک احساسِ زیاں

۲۴۔ مجموعہ مکاتیب (جلد دوم)، ص ۲۶۔ (۲۵)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اول) ص ۱۱۔

۲۶۔ گفتار اقبال، ص ۷۵۔ (۲۷)۔ روزگار فقیر (جلد اول) لاہور ۱۹۶۳ء ص ۷۲۔

۲۸۔ روزگار فقیر (جلد اول) ص ۱۶۵۔ (۲۸ الف)۔ گفتار اقبال، ص ۸۳۔

۲۹۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد [illegible]) ص ۱۶ و ۲۸۶۔ (۳۰)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۲۸۷۔

نہیں[31] مسلمانوں کے سارے ہی طبقے اس احساس سے عاری ہیں۔ علماء میں مداہنت آگئی ہے، صوفیہ اسلام سے بے پروا اور حکام کے تصرف میں ہیں۔ اخبار نویس اور تعلیم یافتہ لیڈر خود غرض ہیں اور ذاتی منفعت کے سوا کوئی مقصد اللہ کی زندگی کا نہیں[32]۔ وہ کہتے ہیں میرا متعدد سالہ عمر کا مطالعہ اور مشاہدہ مجھے یقین دلا چکا ہے کہ ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمان بالکل بیکار ہیں[33] دنیوی جاہ و منصب کے لالچ میں مسلمان بزرگوں کی اولادیں جاہل ہو چکی ہیں[34]۔ اجتماعی اداروں کو مسلمانوں نے اغراض کے حصول کا ذریعہ بنالیا ہے[35]۔ اُن کے لیڈر خود غرض ہیں اور ایثار نہیں کر سکتے[36]۔ جہاں تک مغرب زدہ مسلمانوں کا تعلق ہے، اقبال انہیں نہایت قریب سے دیکھنے کے بعد اس نتیجے تک پہنچے کہ یہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے[37]۔ مسلمانوں کی تباہی کا ایک بڑا سبب عجمیت ہے جس کا اثر مذہب، لٹریچر اور عام زندگی پر غالب ہے۔ عربوں اور افغانوں کے سوا تمام اقوام اسلامیہ اس زہر سے خطرناک حد تک متاثر ہو چکی ہیں[38]۔ ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے عجمی اثرات کے زیر اثر ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی عجمی ہیں اور سوشل نصب العین بھی عجمی ہیں[39] (اس "باطل" کے خلاف جہاد کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے[40])۔

اقبال کے نزدیک اس صورتِ حال کا اصلی سبب، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ ہے کہ حقیقی معنوں میں ایک آزاد اسلامی ریاست قائم نہیں ہو سکی جو شریعتِ اسلامیہ کو پوری طرح نافذ کرتی۔ مسلم دورِ حکومت میں اوّل تو خاطر خواہ طریقے سے اسلام پھیلا ہی نہیں[41] اور جو لوگ مسلمان ہوئے بھی تو ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام مناسب طریقے سے نہیں کیا گیا[42]۔ اس صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اقبال کے

۳۱۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، ص ۲۸۷۔ (۳۲)۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد اوّل) ص ۲۵۰۔

۳۳۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۴۱۔ (۳۴)۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد اوّل) ص ۲۳۱۔

۳۵۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد اوّل)، ص ۱۲۷۔ (۳۶)۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۳۱۔

۳۷۔ ״ ״ ״ ص ۱۹۹۔ (۳۸)۔ انوارِ اقبال، ص ۱۹۲۔

۳۹۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد اوّل)، ص ۲۴۳۔ (۴۰)۔ انوارِ اقبال، ص ۱۹۲۔

۴۱۔ روزگارِ فقیر (جلد دوم)، ص ۲۰۲۔ (۴۲)۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، ص ۹۹ و روزگارِ فقیر (جلد دوم) ص ۲۰۲

نظام فکر میں ہمیں جو تدابیر ملتی ہیں انہیں فرد اور جماعت کے دو سطحوں سے متعدد انفرادی اور مختلف سطحوں پر بیان کیا جا سکتا ہے مگر اصلاحِ احوال کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ مسلمانوں کی مناسب تربیت کی جائے اور شریعتِ اسلامیہ کو بہ تمام و کمال نافذ کیا جائے۔

اقبال کے نظامِ فکر میں بنیادی بات یہ ہے کہ مسلمان ہونا اور اسلام پر ایمان کسی دلیل کا محتاج نہیں بلکہ اس کی تمام تر بنیاد سمع و طاعت پر ہے چنانچہ ایک بار کسی نے اقبال سے پوچھا کہ حج کی غرض و غایت کیا ہے؟ فرمایا، بس خدا کا حکم ہے[43]

انفرادی سطح پر اقبال کا فرد سے مطالبہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات اور تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کی پابندی کرے اور اس پابندی کے نتائج سے بالکل بے پروا ہو جائے محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے[44]، فرد کے لئے ارکانِ اسلام کی پابندی ضروری ہے کیونکہ کسی قوم کی تشکیل و تعمیر کے لئے اسلام کے پانچ ارکان کا اجرا و انضباط ضروری ہے[45] اس پابندی سے روح کو وہ تدریجی تربیت حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس میں تبتل الی اللہ کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور اسی کا نام اسلامی تصوف ہے[46] پھر فرائض سے آگے بڑھ کر نوافل، شب بیداری اور خاص طور پر تہجد کے اہتمام سے عبادتِ الٰہی کی حقیقی لذت نصیب ہوتی ہے[47]۔ انسان صحیح معنوں میں مسلم اس وقت ہوتا ہے جب قرآن کے اوامر و نواہی اس کی اپنی "خواہش" بن جائیں[48]۔ انسان کا رزق خدا کے ہاتھ میں ہے[49]۔ خدا پر بھروسہ رکھنا چاہیئے کیونکہ سارے معاملات خدا کے ہاتھ میں ہوتے ہیں[50]، اس سے طبیعت میں سکون پیدا ہوتا ہے[51]۔ سچے مسلمان کو ہر حال میں اپنے وعدے کا پاس کرنا چاہیئے[52]۔ اقبال کے نزدیک ایک

۴۳۔ روزگار فقیر (جلد اول)، ص ۱۷۔ (۴۴)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم)، ص ۶۰

۴۵۔ ملفوظات اقبال، ص ۳۹۔ (۴۶)۔ انوار اقبال، ص ۲۷۹۔

۴۷۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم)، ص ۱۹۳۔

۴۸۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی۔ مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی، لاہور اپریل ۱۹۶۹ء، ص ۹۳

۴۹۔ روزگار فقیر (جلد دوم)، ص ۱۰۴۔ (۵۰)۔ مکاتیب بنام گرامی، ص ۱۴۷۔

۵۱۔ مکاتیب بنام گرامی، ص ۹۴۔ (۵۲)۔ روزگار فقیر (جلد اول)، ص ۸۰۔

مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی بات کے ظاہر کرنے میں اختفا سے کام نہ لے اور اسے کتمانِ عظیم جانے[۵۳] کلمۂ حق کہنے سے باز نہ رہے[۵۴] بلکہ اگر ضرورت پڑے تو اُسے اپنے مسلمان ہونے کا ثبوت دینا چاہیے۔ کیونکہ اقبال کے الفاظ میں مسلمان ایسا پتھر ہے کہ جس پر گرتا ہے اُسے پاش پاش کر دیتا ہے اور جو اس پر گرتا ہے، پاش پاش ہو جاتا ہے[۵۵]۔ اُن کے خیال میں ضرورت سے زیادہ روپے کی ہوس ایک مسلمان کے شایانِ شان نہیں ہے[۵۶]۔ اگر اس کے پاس روپیہ ہو بھی تو فضول مصارف کو ترک کردے[۵۷] سادہ اور درویشانہ زندگی کو اپنا شعار بنائے۔ مکانوں کی آرائش اور معاشرتی زندگی میں فیشن کو راہ دینا بے معنی تکلفات کے مترادف ہے۔ ان میں نہیں الجھنا چاہیے[۵۸]۔ خود اقبال نے اپنے کمروں کو مغربی فیشن کے مطابق آراستہ نہیں کیا[۵۹]۔ مسلمان کی درویشی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بڑے لوگوں کی پروا نہ کرے۔ حکام سے سفارشیں کرنا تو بہت ہی ذلت انگیز کام ہے[۶۰]۔ بحث و مباحثے سے گریز کرنا چاہیے کیونکہ اکثر اوقات بحثیں نتیجہ خیز نہیں ہوتیں[۶۱]۔ کافرگری، فتوے بازی اور رکعات و اذکار پر لڑنا بے کار ہے[۶۲]۔ کیونکہ مذہبی بحث و تکرار نکمے پن کی دلیل ہے[۶۳]۔ غرض اقبال کے نزدیک اخلاقی اقدار انسانی زندگی میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ خصوصاً ایسی قوم جو حکمران ہو اُسے اپنی سیرت کے اندر ایک خاص قسم کا تدبر، عدل اور اخلاقی اوصاف پیدا کرنے چاہئیں۔ کیونکہ مروت، علوِ ہمت، فراخدلی، مردم شناسی اور عطا و بخشش کی اعلیٰ خصوصیات کے بغیر ایک شخص صحیح طور پر حکمران بن ہی نہیں سکتا[۶۴]۔ پھر کسی حکومت کا سب سے بڑا فرض افراد کے اخلاق کی حفاظت ہے۔ انہیں جدید دنیا کی حکمران جماعتوں سے شکوہ ہے کہ وہ اس اہم ترین فرض کو تسلیم

۵۳۔ مکاتیب بنام گرامی، ص ۱۴۳۔ (۵۴)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اول)، ص ۲۳۳۔
۵۵۔ روزگارِ فقیر (جلد اول)، ص ۸۳۔ (۵۶)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اول)، ص ۴۷، ۲۰۳۔
۵۷۔ گفتارِ اقبال، ص ۴۹۔ (۵۸)۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۲۶۔
۵۹۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۷۶۔ (۶۰)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اول)، ص ۳۰۹۔
۶۱۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم)، ص ۱۹۱۔ (۶۲)۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۵۲۔
۶۳۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۵۳ (۶۴)۔ روزگارِ فقیر (جلد اول)، ص ۱۰۶۔

بھی نہیں کرتیں بلکہ محض لوگوں کے سیاسی خیالات و رجحانات سے تعلق رکھتی ہیں۔[65] اقبال کے نزدیک اخلاقیات کی اہمیت اس میں ہے کہ اگر کسی قوم کے نوجوان اپنا اخلاق درست کر لیں تو ان کا مستقبل شاندار ہو سکتا ہے۔[66]

اخلاقی اقدار کی سربلندی اور اخلاقیات کے مقاصد کے حصول کے لئے اقبال کے نظامِ فکر میں مطالعۂ قرآن، تدبر و تفکر اور دینی علوم کی تحصیل[67] بہت ضروری ہے۔ ایک مرتبہ کسی نے اقبال سے پوچھا کہ آپ نے مذہب، اقتصادیات، سیاسیات، تاریخ اور فلسفہ وغیرہ کے علوم پر جو کتابیں اب تک پڑھی ہیں، ان میں سب سے بلند پایہ اور حکیمانہ کتاب آپ کی نظر سے کون سی گزری ہے؟ فرمایا: قرآن کریم۔[69-الف] اقبال نے برس ہا برس قرآن پاک کو بغور پڑھا۔ بعض آیات اور سورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا۔[68] قرآن پر ان کا اعتقاد اس قدر پختہ اور نظر ایسی گہری تھی کہ وہ ہمیشہ ہر معاملے میں قرآن سے استشہاد کیا کرتے تھے۔[69] وہ مقدمۃ القرآن کے نام سے ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے۔[70] ان کے نزدیک تفسیر قرآن ایک نازک کام ہے اور قرآن پاک اس اعتبار سے ایک مظلوم صحیفہ ہے کہ جسے دنیا میں اور کوئی کام نہیں ملتا وہ اس کے ترجمہ و تفسیر میں معروف ہو جاتا ہے۔[71] اقبال سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کے لئے جائے پناہ صرف قرآن کریم ہے۔ وہ اس گھر کو صد ہزار تحسین کے قابل سمجھتے ہیں جس گھر سے علی الصبح تلاوتِ قرآن مجید کی آواز آئے۔ اُن کی تاکید ہے کہ کلام مجید کا صرف مطالعہ ہی نہ کیا کرو بلکہ اسے سمجھنے کی کوشش کرو۔[72] نوجوانوں کو اُن کا مشورہ ہے کہ وہ قرآن پاک کی تعلیمات اور اسوۂ حسنہ کو پیشِ نظر رکھیں،[73] اور اس کی عملی صورت یہ ہے کہ وہ تلاوت اور نماز کو اپنا شعار بنا لیں۔[74]

۶۵۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۴۵۔
(۶۶)۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۴۰۔
۶۷۔ روزگارِ فقیر (جلد دوم)، ص ۱۸۸۔
(۶۷ الف)۔ روزگارِ فقیر (جلد اول)، ص ۹۳۔
۶۸۔ مکاتیب بنام گرامی، ص ۱۲۵۔
(۶۹)۔ حرفِ اقبال، ص ۲۵۶۔
۷۰۔ انوارِ اقبال، ص ۲۰۹۔
(۷۱)۔ روزگارِ فقیر (جلد اول)، ص ۸۱۔
۷۲۔ گفتارِ اقبال، ص ۲۱۳۔
(۷۳)۔ گفتارِ اقبال، ص ۱۳۹۔
۷۴۔ گفتارِ اقبال۔ ص ۲۱۴۔

علمی سطح پر اقبال کے نظامِ فکر میں اہم ترین پہلو یہ ہے کہ مسلمان جدید علوم و فنون پر اس طرح توجہ دیں کہ دورِ حاضر کے جدید مسائل کو اسلام کی روشنی میں با حسن طریق حل کیا جا سکے۔ اس سلسلے میں ان کے پیشِ نظر کئی اہم کام تھے۔ ان میں سب سے اہم مقدمۃ القرآن (INTRODUCTION TO THE STUDY OF QURAN) تھا جسے لکھ کر وہ "اسلام کے بارے میں یورپ کے تمام نظریات توڑ پھوڑ کر رکھ دینے" کا عزم رکھتے تھے[75]۔ اگر یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا تو ان کے نزدیک مسلمانانِ عالم کے لئے ان کی طرف سے بہترین پیشکش[76] اور حضورؐ کے دین کی ایک اہم خدمت[77] ہوتی۔ وقت کی دوسری اہم ترین ضرورت اسلامی فقہ کی مفصل تاریخ کا لکھنا[78] تھا۔ ان کے خیال میں قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے "جورس پروڈنس" پر تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرنے والا اسلام کا مجدد اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم[79] ہوگا۔ مگر یہ کام ناقدانہ انداز میں ہونا چاہیئے، غلامانہ انداز میں نہیں[80]۔ وہ خود بھی یہ کام کرنے کا ارادہ رکھتے تھے[81]۔ فقہ کے علاوہ اسلامی تصوف کی تاریخ لکھنے پر بھی انہوں نے زور دیا[82]۔ اقبال نے ایک بار خود اس کام کا آغاز بھی کیا مگر ضروری مواد نہ مل سکا اور وہ ایک دو باب لکھ کر رہ گئے[83]۔ اسی طرح وہ اسلام کے ثقافتی اور فلسفیانہ پہلو پر کام کرنے کی ضرورت بھی سمجھتے[84] تھے۔ غرض اس طرح کے تحقیقی اور علمی کام اقبال کے پیشِ نظر تھے۔

یہاں اس امر کا تذکرہ بے جا نہ ہوگا اور اقبال کے نظامِ فکر میں اس بات کو خاص اہمیت حاصل ہے کہ ہندوستان بھر میں اُن کی نگاہوں کا مرکز پنجاب تھا۔ انہوں نے مولانا شبلی مرحوم کے متعلق کوشش کی کہ وہ کسی طرح پنجاب منتقل ہو جائیں۔ اسی طرح مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کو بھی اعظم گڑھ سے لاہور منتقل ہونے

۷۵۔ ملفوظاتِ اقبال، ص ۲۲۶۔ (۷۶)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۳۵۸۔

۷۷۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۳۴۴۔ (۷۸)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۱۴۲۔

۷۹۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۵۰۔ (۸۰)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۱۴۷۔

۸۱۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۲۲۰۔ (۸۲)۔ انوارِ اقبال، ص ۱۸۱۔

۸۳۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ۵۴۔ (۸۴)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم)، ص [illegible]۸۔

کی دعوت دی۔[٨٦] مولانا انور شاہ کاشمیری جب دیوبند سے مستعفی ہوئے تو اقبال نے انہیں بھی لاہور بلایا۔[٨٦ الف] مولوی عبدالحق مرحوم کو مشورہ دیا کہ وہ انجمن ترقی اُردو کا مستقل مستقر پنجاب ہی کو بنائیں کیونکہ اقبال کے خیال میں مسلمانوں کو اپنے تحفظ کے لئے جو لڑائیاں آئندہ لڑنا پڑیں گی۔ ان کا میدان پنجاب ہوگا۔ اُن کے، الفاظ میں پنجابیوں کو اس میں بڑی بڑی دقتیں پیش آئیں گی... کیونکہ اسلامی زمانہ میں یہاں کے مسلمانوں کی مناسب تربیت نہیں کی گئی مگر اس کا کیا علاج کہ آئندہ رزم گاہ یہی سرزمین معلوم ہوتی ہے۔[٨٧] پھر اقبال کو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی احیار اسلامی کی خواہش کا پتہ چلا تو انہیں بھی پنجاب منتقل ہونے کا مشورہ دیا۔[٨٨] غرض اقبال کے نزدیک تمدنِ اسلامی کے احیار کے لئے پنجاب ہی موزوں سرزمین تھی،[٨٩] کیونکہ ان کے خیال میں دینِ حق کا نور اس مرکز سے ہندوستان کے تمام اطراف واکناف میں پھیلے گا۔[٩٠]

چنانچہ پنجاب میں ایک علمی اور اسلامی تحقیقی ادارے کا قیام، اقبال کے نظامِ فکر کا نہایت اہم جزو ہے کیونکہ ان کے خیال میں (متحدہ) ہندوستان میں احیاءِ اسلام کے لئے یہ ادارہ بنیاد بن سکتا ہے۔ پٹھانکوٹ میں چودھری نیاز علی صاحب نے دارالاسلام کے نام سے جو ادارہ قائم کیا تھا، وہ اقبال کی خواہش کے عین مطابق تھا اور اُنہیں اس کے ذریعے حفاظتِ اسلام کا مقصد پورا ہونے کی اُمید تھی۔[٩١] اسی لئے انہوں نے جامعۃ الازہر مصر سے کسی روشن خیال مصری عالم کو طلب کیا جو اس اسلامی علمی مرکز میں رہ کر فکرِ اسلامی کی تجدید کے کام میں مقامی علمار کی مدد کرتے[٩٢] اس ادارے کے محققین جدید طرزِ استدلال اور تحقیق کے مطابق علمی کام کریں۔[٩٣] مگر اقبال کے نزدیک اسلامی ریسرچ کے لئے یورپ اور اہل یورپ سے رجوع کرنا بالکل بے سود تھا۔[٩٤] اقبال کے خیال میں اس ادارے کے مقاصد میں

٨٦۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ٧٥۔ (٨٦ الف)۔ جینئس بڑے مسلمان، لاہور ١٩٧١ء۔ ص ٢٧٧۔

٨٧۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم)۔ ص ٧٩۔ (٨٨)۔ ماہنامہ سیارہ 'اقبال نمبر' ١٩٦٣ء۔ ص ٢٥۔

٨٩۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ٢٥٢۔ (٩٠)۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اوّل)، ص ٢٥٣۔

٩١۔ ایضاً ص ٢٤٩۔ (٩٢)۔ ایضاً ص ٢٥٢۔

٩٣۔ انوار اقبال، ص ١٨٨۔ (٩٤)۔ ایضاً ص ٢٩٨۔

یہ بات بھی شامل تھی کہ علماء و فقہاء کو تعلیم و تربیت دی جائے[95] اور ایسے علماء پیدا ہوں جو اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق و تدقیق رد و تشریح کے لئے موزوں ہوں[96]

اقبال کے ذہن میں بعض دوسری اسکیمیں بھی تھیں مثلاً وہ مسلمانوں کے لئے ایک بہت بڑا نیشنل ڈیفنس فنڈ قائم کرنا چاہتے تھے جو ایک ٹرسٹ کی شکل میں ہو اور ایک کارروپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے اور وہ تمام وسائل اختیار کئے جائیں جو زمانۂ حال میں اقوام کی حفاظت کے لئے ضروری ہیں[97]۔ ایک اور اسکیم یہ تھی کہ مسلمانوں کو مختلف مقامات پہ دینی و سیاسی اعتبار سے منظم کیا جائے، قومی عساکر بنائی جائیں اور ان تمام وسائل سے اسلام کی منتشر قوتوں کو جمع کر کے ان کے مستقبل کو محفوظ کیا جائے۔[98]

غرض ان کے نظام فکر کے مختلف اجزاء پر نظر ڈالی جائے تو دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک کہ اقبال کی زندگی کا مطمح نظر بقول ان کے ہمیشہ یہی رہا کہ مسلمان اپنی موجودہ پستی کی حالت سے نکل کر بلندی پہ پہنچ جائیں۔ اور ان میں جو کمزوریاں اور اختلافات رونما ہوگئے ہیں، وہ دور ہو جائیں[99]۔ دوسرے یہ کہ اقبال احیائے اسلام اور مسلمانوں کی سربلندی کے بارے میں پوری طرح پُرامید تھے۔ اُن کے الفاظ میں اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے ۔۔۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے[100]۔ اقبال کا ایمان تھا کہ انجام کار اسلام کی قوتیں فائز اور کامیاب ہوں گی[101] مگر کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان ہر طرح کی قربانی کے لئے تیار ہوں۔ کیونکہ زندہ رہنے کے لئے اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا ضروری ہے ورنہ انہیں زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں[102]

۹۵۔ مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۲۱۳۔ (۹۶) مجموعہ مکاتیب اقبال (جلد اول) ص ۲۱۵۔
۹۷۔ ایضاً ص ۳۸۴۔ (۹۸) ایضاً ص ۳۰۶
۹۹۔ گفتار اقبال ۔ ص ۱۴۶۔ (۱۰۰) گفتار اقبال ۔ ص ۱۴۸۔
۱۰۱۔ ایضاً ۔ ص ۱۹۔ (۱۰۲) ایضاً ۔ ص ۱۱۸

اپنے سارے ایمان وایقان کے باوجود، اپنے نظامِ فکر کو عملی شکل دینے کے لئے اقبالؔ کے ذہن میں اگرچہ چھوٹی بڑی مختلف اور متفرق اسکیمیں تھیں مگر اندازہ ہے کہ کوئی جامع اور مفصل منصوبہ ان کے ذہن میں مرتب نہیں ہو سکا اور پھر جو مختلف اسکیمیں اور نقشے ان کے ذہن میں تھے وہ انہیں بھی کوئی حتمی شکل نہیں دے سکے جس کا سب سے بڑا سبب غالباً یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ کی شخصیت صرف علمی، فکری اور فلسفیانہ تھی، عملی شخصیت نہ تھی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ وہ مسلمانوں کے مستقبل کے لئے خاصے مضطرب اور فکرمند تھے اور چاہتے تھے کہ احیائے اسلام کی کوئی صورت پیدا ہو۔ اس اضطراب اور فکرمندی کا اظہار انہوں نے بار بار اکبر الٰہ آبادی کے نام اپنے خطوں میں کیا ہے[۱۰۳]۔ اس اضطراب اور بے چینی نے اقبالؔ کو مرتے دم تک بے چین رکھا۔ ان کے آخری زمانے کی یہ رُباعی، بہت مشہور ہے ؎

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سر آمد روزگارے ایں فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید؟

بسترِ مرگ پر اقبالؔ اسے بار بار دُہراتے۔ وہ اپنے اس اضطراب کو امتِ مسلمہ کے لئے ایک سوال کی شکل میں چھوڑ گئے ہیں۔

۱۰۳۔ مجموعہ مکاتیبِ اقبالؔ (جلد دوم)، ص ۴۴ تا ۷۷۔

تاریخی مادیت اور عمرانیاتی تصوریت

ضیا گوک الپ ☆ ترجمہ: ثروت صولت

اس مضمون میں جدید ترکی کے فکری ارتقاء کی ایک جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ ایک مسلمان ہر چیز پر ناقدانہ نظر ڈالتا ہے اور خذ ما صفا ودع ما کدر کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل معیار و مقیاس اسلام ہے۔

ترکی ایک مسلم برادر ملک ہے اور اتحاد ثلاثہ کا رکن بھی۔ اس کی تاریخ اور ہماری تاریخ میں بڑی مماثلت ہے۔ نظریاتی کشمکش اور تصادم افکار کے اس دور میں ہم سب ایک سے حالات سے دوچار ہیں۔ آج کا ترکی بہ زبانِ حال کہہ رہا ہے۔

ع من نکردم شما حذر بکنید (ادارہ)

ترکی میں جدید افکار کی تاریخ میں ضیا گوک الپ (۱۸۷۶ء تا ۱۹۲۴ء) کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ ترکی میں قیام جمہوریہ کے بعد جو اصلاحات کی گئیں اگرچہ ان سب سے ضیا گوک الپ اتفاق نہیں کرتے تھے اور نہ یہ تمام اصلاحات ان کے انداز فکر کے مطابق تھیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی اتاترک کے لائے ہوئے انقلاب کی بنیاد ضیا گوک الپ کے افکار پر ہی ہے۔ قیام جمہوریہ سے قبل اتاترک ان رہنماؤں میں سے تھے جو ضیا گوک کی تحریروں کو بڑے ذوق و شوق سے پڑھتے تھے۔[1] جمہوریہ ترکی کے پہلے آئین میں سیکولرازم، آزادیٔ ضمیر اور آزادیٔ فکر کی دفعات

---

[1] TÜRKCULÜGÜN ESASLARI مطبوعہ استنبول ۱۹۴۲ء مقدمہ از محمد کیلان۔

ضیا گوک الپ ہی کی مرتب کردہ ہیں۔ ترک قوم پرستی کی نظریاتی بنیادیں ضیا گوک الپ کے فلسفہ پر مبنی ہیں اور ترکی میں مغربی تہذیب کو اپنانے کی تحریک کو بھی ان کی تحریروں سے تقویت ملی ہے۔

جمہوری دور میں جو اصلاحات جاری کی گئیں ان میں کئی اصلاحات ایسی بھی ہیں جو اُن کے افکار سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ ترک مصنّف نیازی برکس نے اعتراف کیا ہے کہ اسلامی اصلاحات کے بارے میں گوک الپ کے نظریات کو جمہوری عہد کی اصلاحات نے مجروح کیا اور یہ کہ ضیا گوک الپ خالص اور بے میل ترکی زبان کی اس پالیسی سے جس پر موجودہ ترکی میں عمل کیا جارہا ہے اتفاق نہیں کر سکتے تھے[۱]

مختلف نظریات رکھنے والے گروہوں نے ضیا گوک الپ کے خیالات کی جس طرح اپنے اپنے خیال کے مطابق تعبیر و تشریح کی ان کا ذکر کرتے ہوئے نیازی برکس لکھتے ہیں:

"گوک الپ کے بعض نظریات قطعی فراموش کر دیئے گئے یا ان کو مسخ کر دیا گیا ہے۔ بعض نظریات جن کو انھوں نے قطعی رد کر دیا تھا اب بھی ان سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ اشتراکی رجحان رکھنے والے گروہ، انتہا پسند نسل پرست، مغرب پرست اور لبرل، سب ان کو اپنے اپنے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کی SOLIDARISM یا سنڈیکلزم اور خلافت سے متعلق ان کے نظریات قطعی بھلا دیئے گئے۔"

نیازی برکس آگے چل کر ضیا گوک الپ کے افکار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ایک طبقہ اسلام کی طرف جارہا تھا اور اسلام کا احیاء چاہتا تھا، دوسرا ہر چیز کو مغرب کی نظر سے دیکھتا تھا اور تیسرا ترک نسل کا پرستار تھا اور قبل از اسلام کے ترکوں کی طرف لوٹنا چاہتا تھا۔ گوک الپ نے ان میں سے سب میں کچھ نہ کچھ صداقت پائی، لیکن پوری طرح کسی سے اتفاق نہیں کیا۔ انھوں نے ایک حد تک نامق کمال کا راستہ اختیار کیا کہ یورپ سے صرف مادی تہذیب لی جائے غیر مادی امور میں اس کی پیروی نہ کی جائے۔"

---

[۱] TURKISH NATIONALISM AND WESTERN CIVILIZATION ترجمہ و ترتیب از نیازی برکس صہ ۱۴-۱۵

ضیا گوک الپ ایک ایسے دور سے تعلق رکھتے تھے جس میں ترکی کی تاریخ بڑی تیزی سے بدل رہی تھی۔ جنگ بلقان سے قبل عثمانی سلطنت مسلم اور غیر مسلم، ترک، عرب، یونانی اور سلاوی باشندوں پر مشتمل تھی۔ ان سب کو متحد رکھنے کے لیے عثمانی مملکت کے سیاستدانوں کو عثمانی قومیت کا سہارا لینا پڑا۔ جنگ بلقان کے بعد یونانی اور سلاوی علاقے جو غیر مسلم باشندوں پر مشتمل تھے عثمانی سلطنت کے ہاتھ سے نکل گئے۔ اب عثمانی مملکت میں صرف ترک اور عرب رہ گئے جو مسلمان تھے۔ ان کو متحد رکھنے کے لئے اسلام سب سے بڑا سہارا تھا۔ چنانچہ اس دور میں اسلامی نظریات و افکار اور اتحاد اسلامی کی تحریک نے فروغ پایا۔ لیکن پہلی جنگ عظیم کے دوران جب عربوں نے بغاوت کر دی تو اسلامی تحریک کو سخت صدمہ پہنچا۔ عرب علاقے ترکی سے علیحدہ ہو گئے اور جو ملک باقی رہ گیا اس میں ترک آباد تھے چنانچہ ترکوں کو اپنی بقا کے لئے صرف ترک قوم پر بھروسہ کرنا پڑا اور اس طرح ترک قومیت کے علمبرداروں کو سازگار ماحول میسر آگیا اور ترک قومیت کے نظریہ نے پوری قوت سے فروغ پایا۔

عثمانی قومیت کے پہلے دور کی فکری رہنمائی نامق کمال نے کی، اسلامی قومیت کے دوسرے دور میں سعید حلیم پاشا اور شاعر محمد عاکف نے رہنمائی کی اور تیسرے دور کو فکری غذا ضیا گوک الپ نے فراہم کی۔ ضیا گوک الپ کا تعلق کم و بیش چونکہ ان تینوں ادوار سے تھا اس لئے ان کی تحریروں میں ان تمام ادوار کے نظریات کا عکس نظر آتا ہے۔ چنانچہ ہمیں وہ عثمانی قوم پرست بھی نظر آتے ہیں، اسلام پسند بھی نظر آتے ہیں اور ترک قوم پرست بھی۔ ان کی تحریروں میں ان تمام نظریات کی کسی نہ کسی حد تک تائید و حمایت ملتی ہے

ضیا گوک الپ کی تمام تحریریں اس وقت کی ہیں جب ترکی زبان عربی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی ۱۹۲۸ء میں جب ترکی زبان کے لئے لاطینی رسم الخط اختیار کیا گیا تو ضیا گوک الپ کو انتقال کئے ہوئے چار سال ہو چکے تھے۔ ان کی کئی کتابیں اور تحریریں ایسی بھی ہیں جو ابھی تک شائع نہیں ہوئیں۔ ان کی مطبوعہ کتابوں کا بھی کوئی مکمل مجموعہ ابھی تک شائع نہیں ہوا ہے۔ غالباً ان کی کتابوں کی نئے رسم الخط میں نایابی بھی ان کے خیالات کو صحیح طور پر سمجھنے کی راہ میں حائل رہی ہے۔ ترکی کے باہر ان کا سب سے مکمل مطالعہ جس نے کیا ہے وہ اسرائیلی یونیورسٹی کے

پروفیسر URIEL HEYD ہیں۔

ضیا گوک الپ ایک ممتاز ماہر عمرانیات تھے۔ ان کا نظریہ تھا کہ "سیاسی تبدیلی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک اس کے ساتھ سماجی اور ثقافتی انقلاب نہ لایا جائے۔" نیا معاشرہ کس طرح تعمیر کیا جائے، اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں:

"ایک فرد اور اس کے نظریاتی دلائل پر معاشرہ کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ نئی تعمیر انفرادی دلائل کی بجائے معاشرہ کے دلائل کی بنیاد پر شروع کی جانی چاہیئے۔ ورنہ قدامت پسندی یا مغرب پرستی کو فروغ ہوگا۔"

ذیل کا مضمون ان کے اسی عمرانی نظریہ کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہ مضمون ان کی مشہور کتاب "ترک قومیت کی اساس[۳]" کا ایک باب ہے۔ یہ کتاب ان کی تصانیف میں سب سے اہم ہے اور کئی مرتبہ طبع ہو چکی ہے۔ اس کی بعض اشاعتیں غلط بھی چھپی ہیں۔ اس مضمون کا ترجمہ کرتے وقت اس کتاب کے حسب ذیل دو نسخے میرے پیش نظر رہے ہیں۔

ایک پروفیسر محمد کیلان کا مرتب کردہ نسخہ مطبوعہ استنبول ۱۹۶۲ء اور دوسرا وارلک یاینلری (VARLIK YAYINLARI) استنبول کا نسخہ جو ۱۹۶۳ء کا چھپا ہوا ہے۔ ان میں اوّل الذکر کتاب اس نسخہ پر مبنی ہے جو خود ضیا گوک الپ کی زندگی (۱۹۲۳ء) میں شائع ہو چکا تھا۔ اس میں صرف اس قدر تصرف کیا گیا ہے کہ وہ الفاظ بدل دیئے گئے ہیں جو نئی نسل کی جاننے والوں کے لئے پرانے ہو گئے ہیں، اور اب ان کا استعمال عام طور پر متروک ہے۔ ضیا گوک الپ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے ترکی زبان کو سادہ بنانے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود موجودہ دور میں یونیورسٹی میں داخلہ لینے والے طلبہ ان کی اس سادہ زبان کو سمجھنے میں بھی دقت محسوس کرتے ہیں[۴] لہٰذا محمد کیلان کے اس نسخہ میں زبان کو مزید سادہ بنانے کی کوشش

۳۔ ترکچیلیکا اساسلری (TÜRKÇÜLÜĞÜN ESASLARI)

۴۔ [illegible]

کی گئی ہے۔

اس کے برخلاف وارلک یا نیلدی کا نسخہ اصل کے بالکل مطابق ہے اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی گئی ہے۔ اس کی تقلید میں میں نے اُردو ترجمہ میں کئی مقامات پر وہی اصطلاحات استعمال کرنے کی کوشش کی ہے جو ضیا گوک الپ نے استعمال کی تھیں۔ یہ اصطلاحات اگرچہ موجودہ ترکی کے باشندوں کے لئے ناقابلِ فہم ہوسکتی ہیں لیکن اردو دان طبقہ کے لئے ناقابلِ فہم نہیں۔ (مترجم)

تاریخی مادیت اور عمرانیاتی تصوریت

معاشرہ میں ہونے والی تبدیلیوں کی جو عمرانی مدرسہ ہائے فکر تعبیر و توضیح کرتے ہیں ان میں دو مدرسۂ فکر ایسے ہیں جو ایک لحاظ سے ایک دوسرے سے قریب بھی ہیں اور ایک لحاظ سے دور بھی۔ یہ مدرسۂ فکر تاریخی مادیت اور اجتماعی تصوریت ہیں[ش]۔ ان میں پہلے مدرسۂ فکر کا ترجمان کارل مارکس اور دوسرے کا امیل درخائیم[ل] (EMILE DURKHEIM) ہے۔

---

* (گزشتہ صفحہ سے آگے) اجنبی ہوگیا ہے۔ جسے بغیر شرح کے نہیں پڑھا جا سکتا۔ حتیٰ کہ اتاترک کی تقریریں اور تحریریں بھی ترکوں کے لئے اجنبی ہوگئی ہیں کیونکہ ان کی تقریروں میں ۶۵ فیصدی الفاظ عربی اور فارسی کے تھے۔

ش یعنی SOCIOLOGICAL IDEALISM

ل امیل درخائیم (۱۸۵۸ء تا ۱۹۱۷ء) فرانسیسی ماہر عمرانیات تھے جن کے خیالات کا ضیا گوک الپ پر سب سے زیادہ اثر ہے۔ امیل درخائیم اخلاقی اور روحانی اقدار کو اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ فرد اپنی نشو و نما کی مناسبت سے سوسائٹی سے وابستہ ہوتا ہے۔ انھوں نے پیشے کی اہمیت پر بھی زور دیا ہے۔ درخائیم کے افکار نے عمرانی تحقیقات کو بنیادی طور پر بدل دیا۔ محمد کیلان نے لکھا ہے کہ ضیا گوک الپ نے ان کے بعض افکار اپنائے مگر ان کو ترکی تاریخ اور معاشرہ پر منطبق کرتے وقت ان میں سے کچھ میں تبدیلیاں کردیں۔

پہلی نظر میں یہ دونوں مدرسہ ہائے فکر ہمیں ایک دوسرے سے بہت قریب نظر آتے ہیں، کیونکہ دونوں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ معاشرہ میں ہونے والے حادثے اور تبدیلیاں بعض قدرتی اسباب کے نتیجے میں ظہور میں آتے ہیں اور یہ کہ اجتماعی حادثے اسی طرح قوانین قدرت کے تابع ہیں جس طرح طبیعی، حیاتیاتی اور نفسیاتی حادثے[1] قوانین قدرت کے تابع ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دونوں مدرسہ فکر جس اصول کو تسلیم کرتے ہیں اس کو علمی زبان میں مُعینیّت (جبریت) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس اتفاق کے بعد اجتماعیات کے دونوں مدرسہ ہائے فکر کے درمیان فرق ہو جاتا ہے۔ مارکس دعویٰ کرتا ہے کہ اس معاملے میں ایک فیصلہ کن عامل کو واحد اجارہ داری حاصل ہے۔ اس کے خیال میں دوسرے اجتماعی حادثوں میں صرف اقتصادی اسباب کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ باقی حادثے (عوامل) یعنی دین، اخلاق، جمالیات، سیاست، زبان اور عقل و شعور، کسی طرح بھی دوسرے اجتماعی حادثوں کا سبب نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مارکس کے خیال میں اقتصادی عوامل کے علاوہ باقی تمام اجتماعی عوامل ضمنی یا ظلی علامات ہیں۔ اور ایک چیز اگر ضمنی علامت ہے تو پھر وہ دوسری چیزوں پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ کیا انسان کا سایہ انسان کے افعال پر اثر انداز ہو سکتا ہے؟ یقیناً نہیں۔ لہٰذا ظلی علامات یا حادثے بھی ہمارے سایہ کی طرح پیچھے پیچھے چلتے ہیں گویا مارکس کے خیال میں اصل حقیقت اقتصادی حادثے ہیں۔ باقی اجتماعی ادارے چونکہ حقیقت نہیں ہیں، اس لئے وہ سبب نہیں بن سکتے۔ یہ ادارے محض اقتصادی حادثوں کے نتیجے اور ان کے سائے ہیں۔

اس نقطۂ نظر کے تحت مارکس، مثال کے طور پر ادیان کے ظہور، مذہبی فرقوں کے اختلافات زاہدوں کے حجروں اور صوفیہ کے تکیوں (خانقاہوں) کی تشکیل، مذہبی اصلاحات، ریاست اور کلیسا کی علیحدگی نیز بعض اخلاقی، قانونی، سیاسی، جمالیاتی، لسانی، عقلی روایات اور مطمح نظر کے آغاز، ارتقا، ترقی اور ان کے زوال و خاتمے کی تشریح و تعبیر اس طرح کرتا ہے کہ

---

[1] مؤلف نے حادثہ کا لفظ تبدیلیوں، عوامل اور واقعہ (PHENOMENON) کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور مترجم نے بھی ترجمہ میں ان ہی معنوں میں اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔

یہ سب باتیں زیادہ تر پیداوار کی تکنیک کی تبدیلیوں سے ظہور میں آتی ہیں۔

لیکن درخائیم کے عمرانی مدرسۂ فکر کے مطابق ایسی تعبیر جو ایک واحد عامل پر مبنی ہو غلط ہے اقتصادی حادثوں کو دوسرے اجتماعی حادثوں کے مقابلے میں کوئی امتیازی حیثیت حاصل نہیں۔ اقتصادی ادارے جس طرح ایک حادثہ اور ایک حقیقت ہیں، دینی، اخلاقی، جمالیاتی اور اسی قسم کے دوسرے اجتماعی ادارے بھی ایک طبیعی حادثہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ایک حقیقت ہے۔ ان کو چیزوں کا سایہ تصور کرنا اور ان کو ضمنی علامات قرار دینا معروضی حقیقت کی نفی کرنا ہے۔

علم حکمت (طبیعیات)، علم کیمیا اور علم حیاتیات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے حادثوں کا سایہ کہا جاسکے تو پھر یہ چیز علم اجتماعیات میں کیوں موجود ہو؟ یہ صحیح ہے کہ ایک زمانہ میں موڈسلے[ﺷ] (MAUDSLEY) کی طرح بعض ماہرین نفسیات نے "شعور" کو ایک ظلی حادثہ (ضمنی علامت) کا نام دیا تھا اور دعویٰ کیا تھا کہ وہ نفسیاتی حادثوں پر قطعی اثر انداز نہیں ہوتا۔ لیکن الفریڈ فولے[ﻓ] (ALFRED FOUILLE)، ریبوت[ﻧﻠ] (RIBOT)، جیمز[ﻟﻠ]، ہوف ڈنگ[۱۲]،

ﺷ ہنری ماڈسلے (۱۸۳۵ء تا ۱۹۱۸ء) دماغی بیماریوں کا انگریز عالم۔ اس نے دعویٰ کیا ہے کہ جرائم ایک طرح کی دماغی بیماری ہے۔

ﻓ الفریڈ فولے (۱۸۳۸ء تا ۱۹۱۲ء) ایک فرانسیسی فلسفی جس نے خیال ظاہر کیا کہ افکار افراد کی زندگی اور افراد کے واسطے سے معاشرہ کی تبدیلی میں بڑی تاثیر رکھتے ہیں۔ ضیا گوک الپ، درخائیم سے پہلے اس کے افکار سے متاثر تھے۔

ﻧﻠ THEODULE ARMAND RIBOT (۱۸۳۹ء تا ۱۹۱۶ء) فرانسیسی ماہر نفسیات جس نے تجربی نفسیات پر اہم کتابیں لکھیں۔ ترکی میں جمہوریت کے ابتدائی سالوں میں اس کے افکار نے ترک ماہرین نفسیات کو متاثر کیا۔

ﻟﻠ ولیم جیمز (۱۸۴۲ء تا ۱۹۱۰ء) امریکی فلسفی اور ماہر نفسیات، نظریۂ عملیت (PRAGMATIZM) کے بانیوں میں سے ہے۔ دینی احساسات کے بارے میں تحقیق کی۔
تمہ اگلے صفحہ پر)

برگساں[13]، پیرے جینٹ[14]، اور پالہان جیسے ماہرین نفسیات نے بعد میں اس نظریہ کو علمی دلائل سے قطعی طور پر رد کر دیا ہے۔ چنانچہ ظلی حادثہ کی اصطلاح اب علم نفسیات میں استعمال نہیں کی جاتی۔

علاوہ ازیں یہ سمجھنا کہ اجتماعی حادثوں میں صرف اقتصادی ادارے اصل حقیقت ہیں ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ عضویاتی عمل میں صرف معدہ اور ہضم کا عمل ہی حقیقی عمل ہے اور دوسرے عضویاتی عمل کی حیثیت اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ اوّل الذکر کا سایہ ہیں اور غیر حقیقی اور غیر موثر ہیں۔ کیا ایسے نظریہ کو کوئی بھی ماہر عضویات تسلیم کر سکتا ہے؟

کارل مارکس نے دوسری غلطی یہ کی کہ اس نے اس واحد عامل کے خیال کو نظریہ تک محدود نہیں رکھا بلکہ عمل کے میدان میں داخل کر دیا۔ مارکس کے مطابق عوام صرف محنت کش طبقہ پر مشتمل ہیں اور یہ محنت کش طبقہ دوسرے طبقوں کو ختم کرنے پر مجبور ہے۔ حالانکہ عوام عمومی معنوں میں ان تمام طبقوں کے مجموعہ کا نام ہے جن کو قانون کی نظر میں مساوی حیثیت حاصل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سامراجی، اشرافی (ARISTOCRATIC) اور جاگیردار طبقہ کو عام لوگوں

---

[12] HARALD HOFFDING (۱۸۴۳ء تا ۱۹۳۱ء) ڈنمارک کا فلسفی۔ اخلاق اور نفسیات پر کتابیں لکھیں۔

[13] ہنری برگساں (۱۸۵۹ء تا ۱۹۴۱ء) مشہور فرانسیسی فلسفی جس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ شعور اور حریت کی مادی اور جبری نقطۂ نظر سے وضاحت نہیں کی جا سکتی۔ پروفیسر محمد کیلان لکھتے ہیں کہ ترکوں کو جنگ آزادی کے زمانے میں اس نظریہ نے بڑی تقویت دی۔ ضیا گوک الپ نے برگساں کے اس نظریہ سے استفادہ کیا اور مصطفیٰ شکیب تنچ (TUNCH) نے برگساں کی کئی کتابوں کا ترکی میں ترجمہ کیا۔

[14] PIERRE JANET (۱۸۵۹ء تا ۱۹۴۷ء) فرانسیسی ماہر نفسیات جس نے تجرباتی نفسیات کو فروغ دیا۔

[15] ALFRED BINET (۱۸۵۷ء تا ۱۹۱۱ء) اور PAULHAN (۱۸۵۶ء تا ۱۹۳۱ء) دونوں فرانسیسی ماہر نفسیات ہیں۔

کی اصطلاح سے نکالا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ عوام کے ساتھ مساوات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اسی طرح بورژوا اور منوّر (دانش ور) [illegible] کہ وہ لوگ بھی جو اپنے لئے خصوصی مراعات کے طالب ہیں عوام کے طبقے سے خارج کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن وہ تمام لوگ جو قانون کے سامنے سب کے مساوی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں وہ عوام سے ہیں خواہ وہ کسی بھی پیشے اور زمرے سے تعلق رکھتے ہوں۔

درخائیم کی عمرانیات میں دوسرے اجتماعی حادثے جس طرح اقتصادی حادثوں کا سبب ہو سکتے ہیں اسی طرح اقتصادی حادثے بھی دوسرے اجتماعی حادثوں کا سبب ہو سکتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ درخائیم کی عمرانیات میں اقتصادی اسباب کی اہمیت اور ان کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ خود درخائیم نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ جدید معاشروں میں اقتصادی اسباب اور عوامل کی اہمیت بتدریج بڑھ رہی ہے حتیٰ کہ ان معاشروں میں اقتصادی حیات اجتماعی ڈھانچے کی بنیاد ہے۔ درخائیم کے مطابق اقتصادی جمعیتوں (معاشروں) کا استحکام مشینی نوعیت کا استحکام ہوتا ہے، جس کی بنیاد اجتماعی شعور پر ہوتی ہے۔ اس نے ان معاشروں کو قطعوی یا قطعہ دار (SEGMENTARY) جمعیت کا نام دیا ہے کیونکہ وہ خاندان، قبیلہ اور برادری جیسے ملتے جلتے قطعوں سے مرکب ہوتے ہیں۔ جہاں تک ترقی یافتہ معاشروں کا تعلق ہے تو ان میں مشینی نوعیت کے استحکام کے علاوہ ایک عضوی استحکام بھی ہوتا ہے کیونکہ یہ استحکام تقسیم محنت سے وجود میں آتا ہے۔ اس لئے درخائیم نے ان کو منظم معاشرہ کا نام دیا ہے۔

معلوم ہوا کہ کام کی تقسیم اقتصادی حیات کی بنیاد ہے۔ جدید معاشروں میں دینی، سیاسی، علمی، جمالیاتی اور اقتصادی زمرے (گروہ بندیاں) ان پیشوں اور کاموں پر مبنی ہوتی ہیں، جو تقسیم کار سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ درخائیم نے اقتصادی زندگی کو پوری پوری طرح وہی مقام اور اہمیت دی ہے جس کی وہ مستحق ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ درخائیم نے بھی تمام اجتماعی حادثوں کو ایک واحد عامل کی شکل دے دی ہے جسے وہ "اجتماعی تصورات" کہتا ہے۔ اس اصطلاح سے اس کی کیا مراد ہے، یہ بات اصطلاح کی تعریف کرنے کی بجائے مثالوں سے زیادہ بہتر طور پر واضح کی جا سکتی ہے۔ لہذا میں چند مثالیں دے کر یہ سمجھانے کی کوشش کروں گا کہ اجتماعی تصورات سے اس کی کیا مراد ہے۔

مثال کے طور پر مشروطیت[۱۶] سے پہلے بھی ہماری مملکت میں مزدور موجود تھے لیکن مزدوروں کے مشترک وجدان (شعور) میں یہ شعور نہیں تھا کہ ہم مزدور طبقے سے تعلق رکھتے ہیں چونکہ ان کو یہ احساس نہیں تھا اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری مملکت میں اس زمانہ میں مزدور طبقہ موجود نہیں تھا۔ اسی طرح مشروطیت سے پہلے بھی ہماری مملکت میں ترکوں کی کثرت تھی، لیکن ترکوں کے "اجتماعی تصورات" میں یہ خیال موجود نہیں تھا کہ ہم ترک قوم سے تعلق رکھتے ہیں، لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں ترک قوم موجود نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک زمرہ (گروہ) اس وقت تک اجتماعی گروہ کہلانے کی خصوصیت نہیں رکھتا جب تک اس کے وجود کو افراد کے مشترکہ وجدان (شعور) میں محسوس نہ کیا جائے۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ ترکی زبان سے منسوب ایک حقیقی کلمہ (لفظ) ترکی زبان کے معاملے میں اس وقت تک ایک اجتماعی حادثہ نہیں کہلایا جا سکتا جب تک وہ ترک قوم کے لسانی شعور میں رچا بسا نہ ہو۔ چنانچہ ایک ایسا رواج بھی جو ترک تورہ (ترکوں کا رواجی قانون) کا جزو تو ہے لیکن جب تک وہ ترک عوام کے اخلاقی وجدان میں جانا نہ جاتا ہو اور محسوس نہ کیا جاتا ہو اس کو ترکوں کے اخلاق کا ایک عنصر اور ایک اجتماعی حادثہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔

یہ وضاحتی مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ اجتماعی حادثوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ متعلقہ گروہوں کے معاشرتی وجدان میں شعوری طور پر پائے جاتے ہوں۔ معاشرتی وجدان کے اندرون شعوری احساسات کو "اجتماعی تصورات" کا نام دیا گیا ہے۔

یہ اجتماعی تصورات سماجی زندگی میں کوئی غیر مؤثر ظلی حادثہ (ضمنی علامت) نہیں ہے، جیسا کہ مارکس کا خیال ہے۔ اس کے برعکس ہماری اجتماعی حیات کے تمام پہلو ان تصورات کے زیر اثر تشکیل پاتے ہیں، مثلاً یہ اجتماعی تصور کہ ہم ترک قوم سے تعلق رکھتے ہیں، ہم امت اسلامی سے ہیں اور یہ کہ ہم مغربی مدنیت کا ایک حصہ ہیں، جب ترکی کے ترکوں کے مشترکہ شعور

---

[۱۶] ترکی میں ۱۹۰۸ء کا انقلاب جس میں سلطان عبدالحمید ثانی کو آئینی حکومت تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا گیا تھا۔

میں نمایاں تصور بننا شروع ہو جائے گا تو ہماری ساری اجتماعی حیات بدلنا شروع ہو جائے گی۔ ہم ترک قوم سے جتنا زیادہ تعلق ظاہر کریں گے، ہم زبان، جمالیات، اخلاق، قانون، حتیٰ کہ دینیات اور فلسفہ میں بھی ترک کلچر، ترک ذوق اور ترک وجدان (شعور) کے معاملے میں اتنی ہی زیادہ تخلیقی صلاحیت اور شخصیت کا اظہار کر سکیں گے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ ہم امت اسلامی سے ہیں تو ہمارے نزدیک قرآن کریم مقدس ترین کتاب، حضرت محمدؐ مقدس ترین انسان، کعبہ مقدس ترین معبد اور اسلام مقدس ترین دین سمجھا جائے گا۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم مغربی مدنیت کا حصہ ہیں تو پھر ہمارا طرزِ عمل سائنس، فلسفہ فنون اور تہذیب و تمدن کے دوسرے میدانوں میں ٹھیک اہل یورپ کی طرح ہوگا۔

اجتماعی تصورات صرف گروہ کے مفہوم سے مخصوص نہیں۔ دیومالائی کہانیاں، داستانیں، ضرب الامثال، عقائد، اخلاق، قانونی، اقتصادی اور فنی ضابطے اور قوانین بلکہ سائنسی اور فلسفیانہ نقطہ ہائے نظر بھی اجتماعی تصورات سے عبارت ہیں۔ حتیٰ کہ وہ رسوم اور آداب زندگی بھی جو اعتقاد مذہبی یا کسی نظریہ پر مبنی نہیں اساسی طور پر ان میں سے ہر ایک "اجتماعی تصور" سے عبارت ہے۔ کیونکہ ان کا پہلے تصور قائم کیا جاتا ہے، اور اس کے بعد اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

فرد کے افکار اس کے اپنے مخصوص اور ذاتی افکار ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف اجتماعی تصورات وہ ذہنی صورت یا اندازِ فکر ہے جو ایک معاشرے کے تمام افراد میں مشترک ہوتا ہے اور جس کا اجتماعی شعور میں شعوری طور پر احساس کیا جاتا ہے۔ فرد کے خیالات بنیادی طور پر معاشرہ پر کسی قسم کا اثر نہیں رکھتے لیکن جب وہ معاشرہ کی قوت پر مبنی اجتماعی تصورات بن جاتے ہیں تو پھر وہ سماجی زندگی میں بڑے اہم عوامل کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ایسا نجات دہندہ جو عظیم اخلاق و کردار کا مالک ہوتا ہے جو کچھ بھی سوچتا ہے اس کے افکار جلد یا بدیر عوام کے مشترکہ نظریات بن جاتے ہیں۔ اس نوعیت کے انفرادی نظریات اجتماعی حیات میں ہمیشہ اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ جب کسی قوم میں ایک ایسا عظیم انسان پیدا ہو جاتا ہے جو اپنے عمل سے یہ ثابت کر دیتا ہے کہ وہ غیر معمولی ذہانت (نابغیت)، دلیری اور [illegible] جذبہ کا مالک ہے تو وہ "اجتماعی تصورات" کی تخلیق کرتا ہے اور اپنی اس قوت کے سہارے ہر قسم کی تبدیلیاں

آسانی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ آج ہمارے درمیان ایک ایسی ہی نابغہ شخصیت موجود ہے۔ ایسا انسان ایک شخص واحد کی حیثیت سے وہ بڑی بڑی تبدیلیاں لانے کی صلاحیت رکھتا ہے جنہیں عمل میں لانے کے لئے دوسرے افراد بلکہ بڑی علمی صلاحیت اور مہارت رکھنے والے افراد بھی بے بس ہیں لیکن ایک ایسا انسان یہ سب کچھ اپنی ایک تقریر، ایک لفظ اور اپنے ایک بیان کے ذریعہ کر سکتا ہے۔

اجتماعی تصورات اس وقت انتہا درجہ کی قوت اور قدرت حاصل کر لیتے ہیں جب بحرانی اور ہیجانی دور میں ان کے گرد وجد و کیف کا ہالہ بن جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اجتماعی تصورات نصب العین بن جاتے ہیں اور یہ تصورات حقیقی انقلابوں کا سرچشمہ اس وقت بنتے ہیں جب وہ نصب العین بن جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ترک قوم پرستی کا نظریہ محض ایک تصور تھا جسے نوجوانوں کے صرف ایک حصہ نے اپنایا تھا۔ ایک گروہ کے اس تصور کو جس چیز نے پوری ترک قوم میں عام کر دیا اور اس کو ایک نصب العین بنا دیا۔ وہ جنگ طرابلس، جنگ بلقان اور جنگ عظیم کے لائے ہوئے مصائب تھے اور جس شخص واحد نے اس نصب العین کو ایک قومی حکمت عملی میں تبدیل کر دیا اور اس کو ایک حقیقت بنا دیا وہ صرف حضرت والا غازی مصطفےٰ کمال پاشا کی ذات ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ درخائیم نے تصوریت (IDEALISM) کو عمرانی اصطلاح میں اجتماعی عمل کی پیداوار کہا ہے۔ اس کے خیال میں تمام اجتماعی حادثے نصب العینوں پر مشتمل ہوتے ہیں یا ان کے کمتر مرادف" اجتماعی تصورات" پر مشتمل ہوتے ہیں۔

فی الواقع اجتماعی تصورات میں قدر و قیمت کا احساس بھی کم و بیش شامل ہوتا ہے۔ ہم اجتماعی اداروں کو مقدس، اچھا، خوبصورت یا صحیح کہہ کر ان کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ اس قسم کے اسمائے صفات کا استعمال ظاہر کرتا ہے کہ یہ ادارے احساسات، جذبات اور خواہشات سے جدا نہیں ہیں۔ ہم کسی چیز کو مقدس اس وقت تصور کرتے ہیں جب ہم اس کے ساتھ مذہبی تعلق محسوس کرتے ہیں۔ کسی چیز کو اس وقت اچھا کہتے ہیں جب ہم اس میں اخلاقی قدر محسوس کرتے ہیں۔ ہم اس چیز کو خوبصورت کہتے ہیں جو ہمارے اندر جمالیاتی تحریک پیدا کرتی ہے اور کسی چیز کو صحیح اس وقت کہتے ہیں جب ہم عقلی طور پر اس کو ایسا سمجھتے ہیں۔

لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجتماعی تصورات مطمحِ نظر اور نصب العین کو ظاہر کرتے ہیں۔

اجتماعی تصورات یا نصب العین اگرچہ اجتماعی حادثوں کے اسباب ہیں لیکن وہ خود اپنے ظہور، ترقی، زوال اور خاتمہ کے لئے بعض اجتماعی اسباب کے تابع ہیں۔ یہ ان تبدیلیوں پر مشتمل ہوتے ہیں جو اجتماعی ڈھانچے میں آتی ہیں۔ درخائیم کے مطابق اجتماعی حادثوں کے اصل اسباب وہ ہوتے ہیں جن کو SOCIAL MORPHOLOGY کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ آبادی کی تعداد، گنجانی، اختلاط، یکسانیت، اور تقسیم محنت کس درجہ اور مرحلہ میں ہے۔

ترک قومیت کی تحریک کا ظہور بھی ایک اجتماعی حادثہ ہے۔ ان حادثوں کی توضیح اور تعبیر کے معاملے میں بھی ہمیں یہ دونوں نظریے یعنی تاریخی مادیت اور اجتماعی تصوریت ایک دوسرے سے ٹکراتے نظر آتے ہیں۔ پہلے نقطۂ نظر کے مطابق ترکوں کی قومی تحریک محض اقتصادی اسباب کی پیداوار ہے اور دوسرے کے مطابق یہ تحریک ان تبدیلیوں کے نتیجے میں ظہور میں آئی جو اجتماعی نصب العین میں ہوئیں۔

ہماری مملکت میں عہد قدیم سے مذہبی لحاظ سے دو جماعتیں موجود رہی ہیں۔ ایک خلافت کے گرد جمع ہونے والے مسلمان اور دوسرے یونانی کلیسا کے گرد جمع ہونے والے عیسائی۔ اگر یہ مذاہب ان پر پہلے کی طرح سخت گرفت رکھتے تو یہ مذہبی جماعتیں منتشر نہیں ہوتیں۔ مگر شہروں میں اجتماعی کثافت میں اضافہ (یعنی مختلف طبقوں پر مشتمل آبادی میں اضافہ) کے ساتھ محنت کی اجتماعی تقسیم وجود میں آئی اور پھر اس میں توسیع ہونا شروع ہو گئی۔ محنت کی اس تقسیم کی وجہ سے پیشہ ور گروہ وجود میں آئے اور پیشہ ور گروہوں نے پیشہ ورانہ شعور پیدا کیا۔ اس طرح مسلمان اور عیسائی جماعتوں کا اجتماعی شعور جس کا پہلے غلبہ تھا کمزور ہونا شروع ہو گیا۔ یہ بات مذہبی استحکام کی کمزوری کا باعث ہوئی کیونکہ اس استحکام کی بنیاد اجتماعی شعور پر تھی۔ اسی طرح نئے قائم ہونے والے اخباروں، مدرسوں، ادب اور شاعری میں مذہبی معاشروں کی ناقابل فہم زبان کی جگہ عوام کی زبان نے لے لی۔

اس طرح مسلمان اور مسیحی دونوں مذہبی گروہوں کے اجتماعی تصورات میں تبدیلی آ گئی۔ پہلے ہر شخص اپنے دینی معاشرے کو ایک اجتماعی عضویت SOCIAL ORGANISMS اور خود کو

اس کا ثبوت سمجھا جاتا تھا لیکن اب وہ اپنی زبان سے تعلق رکھنے والے لسانی گروہ کا بنیادی اجتماعی نظام کی حیثیت سے دیکھنے اور غور کرنے اس نظام کا لازمی حصہ سمجھنے لگا اس طرح دینی جامعہ (مذہبی گروہوں) میں انتشار پیدا ہوا اور مذہبی گروہوں کی جگہ لسانی گروہوں نے لے لی۔ بازنطینی کلیسا سے پہلے ارمنوں نے پھر ولاچیا، سرویا اور بلغاریہ کے لوگوں نے اور پھر یونانیوں نے جو آزادی حاصل کر چکے تھے، علیحدگی اختیار کر لی۔ ان میں سے بعض اقوام کی طرف سے EXARCHATES کے نام سے علیحدگی اختیار کرنا ہماری اس دلیل کی واضح شہادتیں ہیں۔

یہ حقیقت کہ ان لسانی گروہوں نے اس سیاسی جامعہ (اجتماعیت) سے جسے دولتِ عثمانیہ کہا جاتا ہے، اس وقت علیحدگی حاصل کی جب ان کی مذہبی علیحدگی عمل میں آ چکی تھی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ علیحدگی کا حقیقی سبب سیاسی نہیں تھا، ثقافتی تھا۔

لسانی اور ثقافتی گروہوں پر مشتمل قومیتیں بلاشک و شبہ ماضی میں بھی موجود تھیں لیکن مذہبی اور سیاسی دونوں قسم کے سامراجوں نے ان کو سلطنت اور امت کے حلقوں میں قید کر دیا تھا۔ جب ان حلقوں کی زنجیریں ٹوٹ گئیں تو ان میں مقید گروہوں نے طبیعی طور پر آزادی کے لئے جدوجہد شروع کر دی۔ چنانچہ ہماری مملکت میں قوم پرست تحریکیں پہلے مذہبی خود مختاری کی تحریکوں کی حیثیت سے شروع ہوئیں اور پھر سیاسی خود مختاری اور آزادی کی تحریکوں کی حیثیت سے۔

مسلمان قوموں میں بھی قومی تحریک اسی انداز سے شروع ہوئی۔ میں اس جگہ اہل البانیہ کی مثال پیش کرتا ہوں، توسکا (TOSCAN) البانوی جو باشکم[17] قوم پرستی کی تحریک میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتے تھے۔ بکتاشیت[18] کو قبول کر کے مذہبی معاشرے سے خود کو آزاد کر چکے تھے۔ وہ سب سے پہلے اپنی مخصوص زبانوں کو استعمال کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ جدید تعلیم

---

[17] باشکم وہ انقلابی پارٹی تھی جو البانیہ کو عثمانی سلطنت سے علیحدہ کرنا چاہتی تھی۔

[18] بکتاشی طریقت جو بکتاش ولی کے نام پر تصوف کا ایک سلسلہ تھا جس پر ایرانی اور باطنی [illegible] سلسلے کی چھاپ تھی [illegible] دیے سنہ میں اسے غیر قانونی قرار دے دیا تھا۔

کے نئے اداروں یعنی اسکول، مطبوعات، شاعری اور ادب سے لطف اندوز ہو سکیں۔ اس کے لئے سب سے پہلے ان کو رسم الخط کی مزاحمت تھی اور انھوں نے اس کے لئے لاطینی رسم الخط اختیار کر لیا۔ یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ ترکی کے بانیوں نے سب سے پہلے جس معاشرے سے علیحدگی اختیار کی تھی وہ دینی معاشرہ تھا۔ انھوں نے دینی استحکام کی جگہ، جو اب کمزور ہو گیا تھا، ثقافتی استحکام سے پُر کی۔

عربوں اور کردوں میں بھی قوم پرستی ایک ثقافتی تحریک کے طور پر شروع ہوئی۔ قوم پرستی کی سیاسی اور معاشی شکلیں دوسرے اور تیسرے مرحلے سے تعلق رکھتی ہیں۔

ترکی قوم پرستی کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ یہ بھی ایک ثقافتی تحریک کے طور پر شروع ہوئی۔ اس کے اولین بانیوں میں وہ لوگ تھے، جنہوں نے ہمارا قریب ترین دارالفنون[19] قائم کیا اور دوسرے بانی وہ لوگ تھے، جنہوں نے ہمارے عسکری مدرسے قائم کئے۔ اگر مدرسہ طاقتور ہوتا تو یونیورسٹی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی تھی۔ ینی چری صدیوں سے مدرسہ کی فوج تھی۔ اگر وہ باقی رہتی تو فوجی مدرسے قائم نہیں کئے جا سکتے تھے۔ محنت کی سماجی تقسیم کے نتیجے میں ترکوں میں بھی متحد رکھنے والی وہ قوت کمزور ہونا شروع ہو گئی جو دینی معاشرے پر قائم تھی۔ سلطان عبدالعزیز کی حکومت کے اواخر میں انجمن دانش[20] اور دارالفنون کا قیام اور فوجی مدرسوں کی تنظیم جدید کی کوششیں اسی مذہبی زوال کا نتیجہ تھیں۔ احمد وافق[21] اور سلیمان پاشا نے ان

---

[19] ترکی کی پہلی یونیورسٹی "دارالفنون" کے نام سے ۱۸۶۳ء میں قائم کی گئی تھی۔

[20] سلطان عبدالمجید کے زمانہ میں ۱۸۵۱ء میں انجمن دانش اس لئے قائم کی گئی تھی کہ وہ دارالفنون کے لئے درسی کتابیں تیار کرے۔

[21] احمد وافق پاشا (۱۸۲۳ء تا ۱۸۹۱ء) ممتاز ترک ادیب تھے۔ عثمانی سلطنت میں کئی اہم عہدوں پر فائز رہے وزیر بھی رہے۔ ترکی قوم پرستی کی تحریک کے پیشرو سمجھے جاتے ہیں۔ انھوں نے ترکوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ ان کا تعلق ترکی کی حدود سے باہر کے ترکوں اور عثمانی دور سے قبل کے ترکوں سے [illegible]

جدید اداروں کے سربراہوں کی حیثیت سے یہ محسوس کر لیا تھا کہ قوم کو اس کی ضرورت ہے کہ اس کو لسانی، ثقافتی اور تاریخی اسپرٹ کے ساتھ پھر سے زندہ کیا جائے اور نوجوانوں کی اس نئے نصب العین کے تحت تربیت کی جائے کیونکہ قوم سلطنت اور مذہب پر مبنی معاشرے کے زوال کے بعد اپنے لئے صحیح سمت کا تعین نہیں کر سکی تھی۔ زبان کی تطہیر اور نئی زبان کی تحریک جو اس کے بیس سال بعد شروع ہوئی ظاہر کرتی ہیں کہ ترکی قوم پرستی کے فروغ میں زبان اور ثقافت سب سے بڑے عوامل تھے۔

یہ صحیح ہے کہ ترکی قوم پرستی کے دور کے آغاز میں قومی معیشت کے نظریات بھی پیدا ہو چکے تھے۔ لیکن جن لوگوں نے ان نظریات کا آغاز کیا وہ نہ تو ماہرین معاشیات تھے اور نہ تجارت پیشہ، بلکہ وہ علمی ثقافت کے قوم پرست ترک رہنما تھے اور قوم پرستی کے قانونی، تعلیمی، اور فلسفیانہ اظہار کی تلاش میں تھے۔ قومی معیشت کا نظریہ بھی ترکوں میں ایک خالص اور غیر منفعت بخش تصوریت کی شکل میں شروع ہوا اور اس پر عمل درآمد، ملک کے اقتصادی حالات، قانونی حالات اور ان فنی صورتوں میں ہوا جو زراعت، صنعت اور تجارت میں موجود تھیں۔ یہ عمل درآمد قطعی نظریاتی طریقے پر شروع ہوا۔ ہمارے قومی ماہرین اقتصادیات صرف اس وقت نارمل (صحت مند) اور مریض کے درمیان امتیاز کر سکیں گے اور اقتصادی حالات بہتر بنانے کے لئے علاج تجویز کر سکیں گے جب وہ ہماری قومی زندگی کا جائزہ لے چکے ہوں گے۔ بدقسمتی سے جنگ عظیم نے ان امور کے سائنٹفک مطالعہ کو روک دیا اور مختلف پالیسیوں کو اختیار کرنے کی راہ ہموار کر دی۔ قومی معیشت ایسی چیز نہیں ہے جسے تجارتی انداز کی قیاس آرائیوں کا ذریعہ بنایا جائے بلکہ ایک علمی مکتب فکر ہے۔ جس کی بنیاد جرمنی میں فریڈرک لسٹ نے ڈالی تھی۔ درخائیم نے لسٹ کی تصنیف "قومی معیشت" پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے۔

"اقتصادیات پر یہ پہلی کتاب ہے جو واقعیت پسندی کے ساتھ لکھی گئی ہے"۔ لیکن یہ قومی معیشت قومی مطمع نظر کو پیدا نہیں کرتی بلکہ وہ خود قومی مطمع نظر کی پیداوار ہے۔

امور عالم اسلام

محمود احمد غازی

برازیل برازیل کی کمیشنل کورٹ کے جج جناب ڈاکٹر نیوٹن جیابا ایین نے گزشتہ دنوں اپنے قبول اسلام کا اعلان کیا، یہ اعلان انہوں نے کوریٹیبا کی اسلامی انجمن کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی ایک خصوصی اور بڑی تقریب میں کیا۔ اس تقریب میں شہر کے قریب قریب سارے ہی مسلمانوں نے شرکت کی۔ ہم ڈاکٹر صاحب کو ان کے قبول اسلام پر دلی مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

ڈنمارک ڈنمارک کی سات تعلیم یافتہ خواتین نے اسلام قبول کرکے اپنے نئے اسلامی نام اختیار کر لئے ہیں۔ انہوں نے ڈنمارک میں رابطہ عالم اسلامی کے دفتر سے درخواست کی ہے کہ وہ قبول اسلام کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے معاملات سے نبٹنے میں ان سے تعاون کرے۔

سنگاپور سنگاپور کی جمعیۃ الدعوۃ الاسلامیہ کی مساعی سے سنگاپور کے تقریباً دو سو افراد نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ اس سے قبل بھی تقریباً تین ہزار افراد نے یہاں اسلام قبول کر لیا تھا۔ قبول اسلام کی اس رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق بعید میں اسلام کا نور تیزی سے پھیل رہا ہے اور مسلمانوں کی تعداد میں نمایاں اضافہ ہو رہا ہے۔ اللّٰھمّ زِدْ فزِدْ

مراکش مراکش کے حکمران شاہ حسن دوم کے ہاتھ پر وہاں کے اعلیٰ تعلیم یافتہ غیر مسلموں کی ایک بڑی جماعت نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ ان حضرات کو قبول اسلام کے بعد مراکش کی وزارت امور دینیہ اور رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی طرف سے قرآن مجید کے نسخے اور مختلف اسلامی کتابوں کے سیٹ بطور عطیہ پیش کئے گئے۔

ترکی استنبول میں گزشتہ دنوں ایک ادارہ تربیت ائمہ کا افتتاح کیا گیا۔ یہ ادارہ ترکی کا سب

سے بڑا اور جدید ترین اسلامی ادارہ ہوگا۔ اس کی تعمیر پر تیس لاکھ ترکی پونڈ (تقریباً [illegible]) صرف
ہوچکا ہے۔ ادارہ کی عمارت نہایت وسیع و عریض ہے اور تین منزلوں پر مشتمل ہے۔ اس ادارہ میں
ڈھائی ہزار طلبہ اسلامی تعلیم و تربیت حاصل کر سکیں گے۔

سعودی عرب | جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی اعلیٰ مشاورتی مجلس نے اپنے حالیہ اجلاس
میں ایک حدیث کالج قائم کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کالج کے قیام
کی تجویز مجلس کے سربراہ اور جامعہ اسلامیہ کے چانسلر شیخ عبدالعزیز بن باز نے پیش کی تھی مجلس
کے تمام ارکان نے اس تجویز کو نہایت پسند کیا اور آئندہ سال سے اس کالج کے قیام کا فیصلہ کیا۔
اللہ تعالیٰ اس نیک منصوبہ کو جلد از جلد پایۂ تکمیل تک پہنچائے اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ لوگوں
تک احادیث رسول کا علم پہنچائے۔

گزشتہ دنوں مصر کے نائب صدر جناب حسین الشافعی نے رابطہ عالم اسلامی (مکہ مکرمہ) کے
زیر اہتمام ایک ثقافتی اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس وقت عالم اسلام جن مصائب و
مشکلات سے دوچار ہے ان سے نجات کا واحد ذریعہ نظام خلافت کا قیام ہے۔ خلافت ہی کے
قیام سے مسلمانوں کو ان کا گمشدہ عزت و وقار واپس مل سکتا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ہر اسلامی ملک
کا فرض ہے کہ احیائے خلافت کے سلسلہ میں اس پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اُن کو پورا
کرے اور اس تجویز کو جلد از جلد عملی شکل دینے کی کوشش کرے! انہوں نے کہا کہ خلافت اسلام
اور مسلمانوں کی سیاسی اور اجتماعی مرکزیت کا ایک نشان اور مظہر ہوگی جو مسلمانوں کے جملہ اختلافات
کو بالتدریج ختم کر دے گی۔ جناب حسین الشافعی نے اس ضمن میں ایک عملی پروگرام بھی پیش کیا ہے
جس پر رابطۂ عالم اسلامی میں غور و فکر کیا جا رہا ہے۔ اس پروگرام کے مطابق موجودہ صدی ہجری
کے آخری پانچ سالوں میں اس امر کی کوشش ہونی چاہیئے کہ قرآن مجید اور قرآنی علم کو زیادہ سے
زیادہ عام کیا جائے۔ زیادہ سے زیادہ بچوں کو قرآن پاک حفظ کرایا جائے۔ قرآن پاک کے نسخے
مختلف زبانوں میں تراجم کے ساتھ دنیا کے کونے کونے میں پھیلا دیئے جائیں۔ اس طرح آئندہ صدی
کے شروع ہونے سے قبل ہم ایک نئی اور بہت بڑی ذہنی اور اجتماعی قوت حاصل کرلیں گے جس
سے کام لے کر ہم آئندہ صدی کے آغاز سے احیائے اسلام کی ایک نئی اور ہمہ گیر تحریک

شروع کے صفحہ سے

کویت

گزشتہ ۱۰ حکومت کویت نے بھی اسلامی ترقیاتی بنک کے معاہدہ کی توثیق کر دی ہے۔ حکومت کویت نے اسلامی ترقیاتی بنک میں اپنے حصہ کے طور پر دس کروڑ اسلامی دینار کی رقم ادا کی ہے۔

یوگنڈا

اسلامی سیکرٹریٹ کے سیکرٹری جنرل جناب حسن التہامی نے اعلان کیا ہے کہ اسلامی سیکرٹریٹ افریقہ میں دو اسلامی یونیورسٹیاں قائم کرے گا۔ ان میں سے ایک یونیورسٹی یوگنڈا میں اور دوسری نائیجریا میں ہوگی۔ یہ دونوں اسلامی یونیورسٹیاں "تاریک براعظم" میں اسلام کی روشنی کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کا کام کریں گی۔

یوگوسلاویا

دُنیا بھر کے اسلامی اور دینی حلقوں میں یہ خبر نہایت افسوس کے ساتھ سُنی جائیگی کہ یوگوسلاویا کے چالیس لاکھ مسلمانوں کے قائد اور وہاں کی جمعیتہ العلماء کے صدر شیخ محمد سلیمان کومورا انتقال کرگئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۰ مرحوم نے اپنی پوری زندگی یوگوسلاویا میں اسلامی تشخص کو برقرار رکھنے اور وہاں کے تاریک اور گھٹے ہوئے ماحول میں اسلامی تعلیم و تربیت کی شمع کو روشن رکھنے میں بسر کی۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے اور ہمارے یوگوسلاوی بھائیوں کو اُن کا نعم البدل عطا فرمائے۔ آمین ✦

تعارف و تبصرہ

دعوتِ ارواح

مؤلف : محمد ارشد قادری
ناشر : المعارف ، گنج بخش روڈ ، لاہور۔
صفحات : ۲۸۵ - قیمت : ۱۵ روپے۔

دعوتِ ارواح کے موضوع پر زبان اُردو میں مستقل کتابیں بہت کم لکھی گئی ہیں۔ روح کی حقیقت و ماہیت پر دوسری زبانوں خصوصاً عربی میں بہت عمدہ کتابیں ہیں۔ اُردو دان طبقہ کو مصنف کتاب جناب محمد ارشد قادری صاحب کا ممنون ہونا چاہیئے کہ انھوں نے بڑی محنت سے اور دلچسپ انداز میں روح کی حقیقت بیان کر کے عالمِ برزخ اور موت کے بعد اہلِ عالم کے ساتھ روح کے روابط، نیز روح کو حاضر کرنے کی مختلف صورتوں کو بیان کیا ہے۔ ساتھ ہی یورپ کے ماہرینِ فن کا ذکر کر کے ان کی غلط بینیوں اور لاعلمیوں کی نشاندہی عملی و علمی طریقے سے کی گئی ہے۔

چونکہ مؤلف کتاب خود سلوک و تصوف اور دعوتِ ارواح کا عملی تجربہ رکھتے ہیں اس لئے ان کے بیانات صرف نظری اور عقلی طرق استدلال پر قائم نہیں، بلکہ عملی اور تجربی مشاہدات پر مبنی ہیں۔

اسلام سے پہلے سارے آسمانی صحیفوں اور انبیاء کرام علیہم السلام کے پیغامات میں رُوح کی اہمیت وضاحت کے ساتھ مذکور ہے۔

اسلام نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ دنیاوی احکام اور جزا و سزا کے قوانین کا دارومدار رُوح کے امرِ رب ہونے، عالمِ غیب، قیامت اور حساب و کتاب پر ہے۔ البتہ اس عالمِ آب و گل میں جسم کے تعلق کے بغیر عالمِ روح پر روح کا مشاہدہ ممکن نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص اپنا قلبی تصفیہ

کرلے تو خاکی کالبد میں رہتے ہوئے بھی روح کا مشاہدہ کرسکتا ہے۔

آج کل کے مادی دور میں بھی اہل سائنس اس کو مستبعد نہیں سمجھتے، چنانچہ یورپ اور امریکہ میں روح سے تعلق پیدا کرنے کے تجربات کئے جا رہے ہیں۔

امید ہے کہ یہ کتاب اُردو کے سرمایہ میں ایک قیمتی اضافہ تصور کی جائے گی۔ اس کی ظاہری اور معنوی خوبیاں بیان کی محتاج نہیں۔ (محمد منیر حسن معصومی)

فتوح الغیب (اُردو ترجمہ)

مصنف : حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ۔

مترجم : سید محمد فاروق قادری۔

ناشر : المعارف، گنج بخش روڈ، لاہور۔

صفحات : ۱۹۰۔ قیمت : ۱۵ روپے۔

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور و معروف کتاب فتوح الغیب درحقیقت معارف و حقائق الٰہیہ کی ایک نادر دستاویز اور فن سلوک پر ایک بے مثال صحیفہ ہے جو ہر زمانے میں مقبول خاص و عام رہی ہے۔

اس کتاب کے اُردو اور فارسی تراجم بہت پہلے شائع ہو چکے ہیں، جن کی مدد سے میر ریاست علی نے ایک عمدہ ترجمہ ۱۹۵۸ء میں حیدرآباد دکن سے شائع کیا تھا، لاہور سے انگریزی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ زیر تبصرہ ترجمہ رمضان المبارک ۱۳۹۴ ہجری میں المعارف لاہور نے نہایت خوب صورت جلد و آفسٹ طباعت کے ساتھ سفید کاغذ پر مکتبہ جدید پریس سے چھپوا کر شائع کیا ہے۔

عربی نسخے اور بعض تراجم کے ساتھ چند مقامات کے مقابلے سے ظاہر ہوا کہ ترجمہ آزاد ہے، اور زبان کی سلاست کا زیادہ خیال کیا گیا ہے۔ نص عربی کے بعض الفاظ کے ترجمے ادا نہ ہو سکے، البتہ نفس مضمون کی ادائیگی ہو گئی ہے۔ اس لئے کتاب کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

(محمد منیر حسن معصومی)

مطبوعات ادارہ تحقیقات اسلامی

۱ - کتب

	بیرونی ممالک کے لئے	پاکستان کے لئے
Islamic Methodology in History از ڈاکٹر فضل الرحمان	۱۵/۰۰	۱۰/۵
Quranic Concept of History از مظہرالدین صدیقی	۱۵/۰۰	۱۲/۵
Al-kindi the Philosopher of the Arabs از پروفیسر جارج این عطیہ	۱۵/۰۰	۱۲/۵
Imam Razi's Ilmal Aklaq از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	۱۸/۰۰	۱۵/۰
Alexander Against Galen on Motion از پروفیسر نکولاس ریشر، میکائیل مارمورا	۱۵/۰۰	۱۲/۵
Concept of Muslim Culture in Iqbal از مظہرالدین صدیقی	۱۲/۵۰	۱۰/-
The Early Development of Islamic Jurisprudence از ڈاکٹر احمد حسن	۱۸/۰۰	۱۵/۰۰
Proceedings of the International Islamic Conference مرتبہ : ڈاکٹر ایم - اے خان	۱۲/۵۰	۱۰/۰۰
مجموعہ قوانین اسلام حصہ اوّل (اردو) از تنزیل الرحمن ایڈوکیٹ	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ سوم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
ایضاً حصہ چہارم ایضاً ایضاً	-	۲۵/۰۰
تقویم تاریخ (اردو) از مولانا عبدالقدوس ہاشمی	-	۸/۰۰
اجماع اور باب اجتہاد (اردو) از کمال احمد فاروقی بار ایٹ لا	-	۲/۰۰
رسائل القشیریہ (عربی متن مع اردو ترجمہ) از ابوالقاسم عبدالکریم القشیری	-	۱۰/۰۰
اصول حدیث (اردو) از مولانا امجد علی	-	۹/۰۰
امام شافعی کی کتاب الرسالۃ (اردو) از مولانا امجد علی	-	۱۳/۵۰
امام فخر الدین رازی کی کتاب النفس و الروح (عربی متن) ایڈٹ از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۱۵/۰۰
امام ابو عبید کی کتاب الاموال حصہ اول (اردو) ترجمہ و دیباچہ از مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی	-	۱۵/۰۰
ایضاً ایضاً حصہ دوم ایضاً ایضاً	-	۱۲/۰۰
نظام عدل گستری (اردو) از عبدالحفیظ صدیقی	-	۵/۵۰
رسالہ قشیریہ (اردو) از ڈاکٹر پیر محمد حسن	-	۱۵/۰۰
Family Laws of Iran از ڈاکٹر سید علی رضا نقوی	-	۲۵/۰۰
دوائے شافی (اردو) امام محمد ترجمہ مولانا محمد اسمعیل گودھروی مرحوم	-	۱۰/۰۰
اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی	-	۲۰/۰۰
تفسیر ماتریدی ایضاً	.	۲/۰۰
نظام زکواۃ اور جدید معاشی مسائل از محمد یوسف گورایہ	-	۵/۵۰
The Muslim Law of Divorce از کے - این احمد	-	۷۵/۰۰
The Political Thought of Ibn Taymiyah از قمرالدین خاں	-	۲۵/۰۰
کتاب معدن الجواہر فی تاریخ البصرۃ والجزائر از ڈاکٹر حمید اللہ	۲۰/۰۰	۱۰/۰۰
الکندی و آراؤہ الفلسفیۃ از ڈاکٹر عبد الرحمان شاہ ولی		

۲ - کتب زیر طباعت

Islamic and Secularism in Post-Kemalist Turkey از محمد رشید فیروز

Regd. No. P. 14 JUNE: 1975

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Islamabad

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

Ministry of Religious Affairs, Pakistan

۳ - رسائل

سہ ماہی (ہر سال مارچ ' جون ' ستمبر اور دسمبر میں شائع ہوتے ہیں)

	سالانہ چندہ		
	برائے پاکستان	برائے بیرون پاکستان	قیمت فی کاپی
اسلامک اسٹڈیز (انگریزی)	۱۸/۰۰	۲ پونڈ ۳۰ نئے پنس ۵ ڈالر	۵/۰۰ روپے ۷۰ نئے پنس ۱/۵۰ ڈالر
الدراسات الاسلامیہ	ایضاً	ایضاً	ایضاً

ماہنامہ

فکرونظر (اردو)	۶/۰۰	۷۰ نئے پنس ۲ ڈالر	۶۰/- پیسے ۷ ۱/۲ نئے پنس ۲۰/- سینٹ

ان رسائل کے تمام سابقہ شمارے فی کاپی شرح پر فروخت کے لئے موجود ہیں - دنیا بھر کے دانشور جو اسلامک اسٹڈیز اور الدراسات میں دلچسپی رکھتے ہیں ہم انکے سالانہ چندے خوش آمدید کہتے ہیں - ان کے جو مقالات ان جرائد میں اشاعت پذیر ہوتے ہیں' ادارہ ان معقول معاوضہ پیش کرتا ہے -

۴ - شرح کمیشن فروخت مطبوعات

(i) کتب

(الف) سوائے ہماری انگریزی مطبوعات کے' جن کی سول ایجنسی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پاس ہے' جملہ بکسیلرز اور پبلشرز صاحبان کو مندرجہ ذیل شرح سے کمیشن دیا جاتا ہے

اگر آرڈر ۱۰۰ تک ہو تو ۲۵ فیصدی
" " ۵۰۰ " ۳۳ ۱/۳ فیصدی
" " ۱۰۰۰ " ۴۰ فیصدی
" " ۱۰۰۰ سے اوپر ہو تو ۴۵ فیصدی

نوٹ:- ہر آرڈر کے ہمراہ پچاس فیصد رقم پیشگی آنا ضروری ہے

(ب) تمام لائبریریوں' مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے

(ii) رسائل

(الف) تمام لائبریریوں' مذہبی اداروں اور طلباء کو پچیس فیصد اور

(ب) تمام بکسیلرز' پبلشرز اور ایجنٹوں کو چالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے - اس کے علاوہ جو پبلشر اور ایجنٹس کسی رسالہ کی دو سو سے زائد کاپیاں فروخت کریں گے - انہیں چالیس کی بجائے پینتالیس فیصد کے حساب سے کمیشن دیا جائے گا -

جملہ خط وکتابت کے لیئے رجوع فرمائیے

سرکولیشن منیجر پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد - (پاکستان)